ROK X. PAŹDZIERNIK—GRUDZIEŃ ZESZYT 5—6.

MIESIĘCZNIK

KATECHETYCZNY I WYCHOWAWCZY

ORGAN ZWIĄZKU KSIĘŻY PREFEKTÓW

TREŚĆ ZESZYTU:

WE LWOWIE
REDAKCJA I ADMINISTRACJA
UL. DWERNICKIEGO 48
CZCIONKAMI DRUKARNI L. WIŚNIEWSKIEGO WE LWOWIE
ULICA OSSOLIŃSKICH L. 16.

SPIS OMÓWIONYCH KSIĄŻEK I ROZPRAW:

Bihlmeyer P. H.: **Wahre Gottsucher** (X. Csesznák).
Krebs Dr. E.: **Was kein Auge gesehen** (K).

P. T. Autorów, Nakładców i Wydawców uprasza się o nadsyłanie egzemplarzy recenzyjnych.

Prenumerata roczna

na r. 1922

wynosi dla Członków Kół XX. Prefektów

razem z władką członkowską .	**1.000 M**
dla wszystkich innych	**1.000 M**
za granicą	**1.500 M**

Z rocznika 1921 są do nabycia tylko zeszyty 3, 4, 5 po cenie 100 M za zeszyt.

Zwracamy uwagę na komunikat **„Do PT. Prenumeratorów“** i na odezwę **„O polską literaturę teologiczną“.**

MISTYKA I SCHOLASTYKA
U
DANTEGO.

U zbiegu XIII i XIV wieku dokonuje się w Niemczech i Włoszech popularyzacja spekulacyj filozoficzno-teologicznych w języku narodowym. W Niemczech spełniają to dzieło albo sami mistycy albo też filozofowie, którzy nad mistyką spekulują. Najpierw zjawia się jako przepiękna perła mistycznej literatury niemieckiej Das fliessende Licht der Gottheit Mechtyldy z Magdeburga, a dopiero potem zaczyna działać bardzo produktywnie strasburska grupa mistyków i teoretyków mistyki z zakonu św. Dominika. Cechą tej grupy były dociekania na tle filozofji neoplatońskiej z wybitnem uwzględnieniem idei perypatetycznych. Bardzo silny oddźwięk tych spekulacyj odezwał się w kazaniach niemieckich Eckharta — nie mam obecnie na myśli jego dzieł łacińskich — dalekie tylko ich echo pobrzmiewało w pismach bł. Suzona.

Czem dominikanie strasburscy byli dla Niemiec, tem był Dante zrazu dla Włoch, zrazu, gdyż z biegiem czasu miały jego myśli wstrząsać całym światem chrześcijańskim. Do niedawna sądzono, że Dante przełożył Summę teologiczną św. Tomasza z Akwinu w poetyczne tercyny włoskie; w miarę jednak jak się pogłębiała znajomość filozofji średniowiecznej, zaczęła także blada twarz Dantego nabiegać krwią i kolorami, stawał przed nami człowiek, który się starał przepracować poprzez wszystkie trudności, wyrzucone na powierzchnię przez ścierające się wówczas cztery prądy filozoficzne, stary augustynizm i budzący się nowy neoplatonizm, perypatetyzm arabski i perypatetyzm chrześcijański. W czwartej sferze niebieskiej słońca spotyka się poeta nietylko ze św. Tomaszem i Albertem W., ale także z przedstawicielem augustynizmu, św. Bonawenturą, z neoplatonikiem Pseudo-Areopagitą, wreszcie, co bardzo znamienne, ze Sigerem z Brabantji, w którego pismach wpływ perypatetyzmu arabskiego

znalazł najjaskrawszy swój wyraz. Obok tego ujrzał Dante w sferze słońca światła szeregu mistyków, jak Ryszarda od św. Wiktora, św. Franciszka z Assyżu, wreszcie wizjonera Joachima de Floris, a gdzieindziej św. Bernarda. Już ten dobór niebian z rozmaitych obozów filozoficznych i duża stosunkowo grupa mistyków świadczy wymownie o usposobieniu Dantego i o jego predylekcji.

Chcąc odtworzyć poglądy filozoficzno-teologiczne Dantego, można obrać podwójną drogę: albo się ułoży w logiczny system odpowiednie idee, rozprószone w jego dziełach, albo też podkreśli się przedewszystkiem te myśli, które były dla poety prawdziwemi idées-forces, które pracowały w jego duszy jako siły twórcze i stały się centralnemi motywami w jego pismach, zwłaszcza w Boskiej Komedji; z całej zaś reszty stworzy się ramy dla tego żywego obrazu. Obieram metodę drugą.

I.

Dla Dantego filozofja nie była dziedziną oderwanych od życia spekulacyj, lecz z tem życiem jak najściślej się łączyła, tłumaczyła jego zagadnienia, wskazywała ostateczny cel, określała człowiekowi jego w wszechświecie stanowisko. Dowód tego w tem, że w X i XIII pieśni Raju św. Tomasz z Akwinu z pośród wszystkich mędrców, zjawiających się w sferze słońca, uznaje Salomona za tego, który nad całą góruje resztą, bo nie gubił się w drobiazgowych dociekaniach, nie związanych z zadaniami życiowemi, ale posiadał mądrość królewską.

Ta piąta jasność nad wszystkie tu droga (X, 110)
On był królem i mądrości życzył
Od Boga, by był władcą nad mocarze,
 Nie zaś, by niebios ruchadła policzył,
 Lub dwu przesłanek, co są sobie sprzeczne:
 Musu z przypadkiem następstwo wytyczył;
Zgadł, są-li dźwignie ruchu ostateczne,
Wkreślił w półkole trójkąt, gdzieby wcięcie
Kąta prostego nie było konieczne.

Dowód także w tem, że całą pieśń XXI Raju poświęcił poeta świetlanej, ascetycznej postaci św. Piotra Damiani, który przez reakcję przeciw przesadnej dialektyce wędrownych nauczycieli posuwał się wprawdzie aż do zlekceważenia wiedzy świeckiej, ale zato wysoko podniósł sztandar życia chrześcijań-

skiego i zakonnego w XI wieku [1]. Nie należy także zapominać, że w empireum na najwyższe szczeble prowadzi poetę nie kto inny, tylko św. Bernard, który wszędzie i ciągle ścigał Abelarda za jego racjonalizowanie wiary i głosił hasło m ą d r o ś c i z b a w c z e j, płynącej z ewangelji.

Cała twórczość Dantego wykazuje, że zagadnienia etyczne wchodziły w krąg jego najżywszych interesów, cała zaś Boska Komedja tworzy niezbity dowód, że pierwiastek moralny złączył się u niego jak najściślej z pierwiastkiem religijnym, że z niego czerpał swą inspirację i siłę. W Boskiej Komedji wypowiedziała się najzupełniej dusza poety i dlatego też obieramy to dzieło za punkt wyjścia w wykładzie, nie zapominając jednak o doniosłem znaczeniu C o n v i t o. Potrójna idea wyzwolenia duszy ze zła, wewnętrznego jej oświecenia i zjednoczenia z Bogiem tworzy oś poematu, około której układają się wszystkie inne myśli.

1) I d e a w y z w o l e n i a ze zła moralnego wiąże się z pojęciem v i a p u r g a t i v a średniowiecznych mistyków.

Zagadnienie wyzwolenia wiecznie dręczy ducha ludzkiego, stęsknionego za wolnością, doskonałością i nieskończonością, a zamkniętego zewsząd w tem, co ciasne, niedoskonałe, co grozi ujarzmieniem. Pęd do wydobycia się z niewoli czy rozterki politycznej, z nędzy ekonomicznej lub intelektualnej nie pozwala nigdy spocząć człowiekowi, to prawda, ale zawsze najgłębiej głębokiemi wstrząsało duszami zagadnienie zła nie tyle w postaci cierpienia, ile raczej w postaci winy moralnej, z której się rodzi cały szereg smutnych następstw, wdzierających się głęboko w duszę. To też myśl o wyzwoleniu ze zła moralnego wchodzi we wszystkie misterja religijne na dalekim wschodzie i u starożytnych Greków, zjawia się w poezji (tragedje) i filozofji (neoplat.), a centralną ideą religji chrześcijańskiej nie jest nic innego, jak tylko wyzwolenie z grzechu i jego następstw.

Dante patrzał na rozdartą przez walki wewnętrzne ukochaną Italję, patrzał na wzrastający w świecie chrześcijańskim zamęt i dlatego tęsknił za ideałem zjednoczenia Italji i wszystkich ziem chrześcijańskich pod jednem cesarskiem berłem, tęsknił za powszechnym pokojem. Wygnany z ojczyzny zakosztował,

---

[1] Zob. J. A. Endres, Petrus Damiani, Münster 1910.

czem jest gorzki chleb wygnania, jak nieszczęsną jest dola tułacza i dlatego gniew wzbierał w jego piersi na Florencję, gniew razem z tęsknotą, i dopiero wtenczas znalazł trochę spokoju, kiedy przekroczył furtę klasztoru franciszkańskiego w Rawennie. Po utracie ukochanej Beatryczy zwrócił się po pociechę do filozofji, ale niebawem miał się przekonać, że w tej dziedzinie staczano wówczas zaciekłe walki i trzeba było olbrzymiego wysiłku i myśli i woli, ażeby się przebić z tego odmętu do jasnego poglądu. Dążność do wyzwolenia z tych bied osobistych i ogólnych odbiła się wielokrotnem echem i w rozmaitych stopniach natężenia w Boskiej Komedji, ale tylko idea wewnętrznego oczyszczenia ze zła moralnego miała się stać osią poematu.

Własne upadki, poczucie własnej winy skłoniły Dantego do zajęcia się problemem grzechu, bo i on „w życia wędrówce“ dostał się na „błędne manowców koleje“, a przecież dla człowieka, odczuwającego silnie piękno ideału moralnego, nie może być po upadku głębszej tęsknoty nad tę, która dąży do wyzwolenia. Upadki swoje zaznaczył Dante wprawdzie w kilku tylko słowach, ale proces duchowego zmartwychwstania wypełnia połowę jego poematu. Raz wyznaje swoje grzechy sam poeta [1]), drugi raz odsłania je bezlitośnie Beatrycze przed zawstydzonym winowajcą [2]), ażeby następnie wyjawić pobudkę, która go wreszcie skłoniła do odwrotu:

Nic nie pomogło zsyłać nań natchnienie,
W snach go ostrzegać i przez inne próby
Wołać do siebie; w małej miał je cenie,

Tak ciężko upadł, że wszystkie rachuby
Zbawienia spełzły na nic i zawiodły,
Zostało go wieść przez naród zaguby.

Szlachetniejsze, idealne pobudki nie zdołały już oddziałać na uwikłaną w grzechu duszę poety; trzeba było potężniejszego dreszczu, zrodzonego z wizji piekła na to, by namiętne usta odwróciły się od zakazanego owocu. Przegląd kręgów piekielnych łączy się z ideą wyzwolenia, gdyż groza, idąca z gehenny mąk, wywołuje w duszy Dantego skomplikowaną reakcję psychologiczną oswobodzenia z grzechu i jego następstw. Na reakcję tę

---

1) Purg. XXX, 34—36
2) Purg. XXX, 124—133.

składają się dwa główne pierwiastki, jednym jest uczucie skruchy w najrozmaitszych tonach i odcieniach, drugim łaska:

I do godności swej póty nie wróci,
Póki przez skruchę nie odzyska maju
Łask, uwiędłego w gorącościach chuci.
(Purg. VII, 73—85).

Więc sam Bóg musiał spieszyć pełen pieczy...
(Purg. VII, 1—5[1]).

Te dwa czynniki, jeden idący z dołu, żal, i drugi, idący z góry, łaska, wchodzą w pojęcie chrześcijańskie wyzwolenia z nędzy moralnej, z grzechu.

Ten sam problem podejmie Goethe w Fauście, ale rozwiązanie nie będzie to samo. Żal jako uczucie, tryskające z duszy w poczuciu własnej winy, jest u Fausta uczuciem nieznanem i stąd też jego ocalenie zjawia się bez przygotowania jako Deus ex machina. W miejsce skruchy występuje u Fausta czynnik twórczej pracy: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen; a tylko w duszy Gretchen mieszka wyzwalający żal. Toteż przez chrześcijańskie pojęcie *καθάρσις* zbliża się do Boskiej Komedji raczej trzecia część Dziadów Mickiewicza, aniżeli Faust, zbliża się dlatego, że w niej odzywa się energicznie pierwiastek skruchy i płynącej ze skruchy ekspiacji — zbliża się także dlatego, że w niej, jak u Dantego, oczyszczenie wewnętrzne posiada cechę religijną, dokonując się w związku z łaską, wyproszoną przez przyjazne dusze w myśl dogmatu o świętych obcowaniu. Także samowyzwolenie człowieka bez łączności z Bogiem, a tembardziej samowyzwolenie przez wyzwolenie z Boga, sprzeciwiało się zarówno religijnym przekonaniom Dantego jak i Mickiewicza i wystąpiło w mniej lub więcej ostrej formie u myślicieli innego typu od Maxa Stirnera aż do Ellen Key.

Już nie tylko za dowód prawowierności, ale także za dokument subtelnej obserwacji psychologicznej ze strony Dantego trzeba uznać myśl, że najtrudniejszym, lecz zarazem i najpewniejszym wyrazem uznania winy jest jej wyznanie (piękna scena początkowa w pieśni XXXI Czyśca), że gdzie się zjawia szczera reakcja przez skruchę na grzeszną przeszłość, tam też musi być dobra wola na przyszłość (Piekło XXVII, 118—12—),

[1]) Por. także Purg. XXIII, 81.

że wreszcie palący płomień cierpienia zawiera w sobie moc ekspiacyjną (stopniowe znikanie krwawych stygmatów z czoła poety w pochodzie przez czyściec). Z największą siłą przemawia idea wyzwolenia w pieśni VII Raju, tam, gdzie poeta nawiązał własne zmartwychwstanie do ofiary na Golgocie, otwierając przed nami olbrzymie horyzonty myśli chrześcijańskiej i zamieniając dzieje własnej duszy na jeden z momentów w olbrzymim dramacie ludzkości, który się rozgrywa pod ramionami zbawczego krzyża Chrystusowego. Zdaje się, jakoby cała treść tej pieśni o ogólnej ekonomji zbawienia przeniosła się do Boskiej Komedji ze Summy św. Tomasza z Akwinu (S. th. III, qu. I, a 1, 2):

2) — W Convito (tr. III, c. 13) spotykamy zdanie, że nie może się w mądrości zatapiać, nie może filozofować ten, kto w sobie niema i nie czuje miłości, że zatem szatan, w którym zamieszkała nienawiść bez skry miłości, nie jest zdolnym do aktów tej najwyższej ludzkiej wiedzy, jaką jest filozofja. Myśl oderwana, teoretyczna z Convivio zamieniła się w Boskiej Komedji na pochód duszy do światła i nadświatła przez odradzającą się w niej miłość: via purgativa mistyków wchodzi w via illuminativa.

Via purgativa, praca nad usunięciem z duszy wszelkich śladów grzechu, wszelkich złych dyspozycyj posiada cechę negatywną, pozytywny natomiast charakter zjawia się w via illuminativa, w pracy nad poznaniem prawdy i to wszelkiej prawdy w związku z ostatecznem zadaniem życiowem. Pierwszy rodzaj pracy obejmuje przedewszystkiem afektywną stronę duszy, drugi odnosi się pierwszorzędnie do jej władz poznawczych. Co średniowieczna spekulacja myślowo rozróżniała w życiu wewnętrznem człowieka dla dokładniejszego poznania i jaśniejszego przedstawienia, tego bynajmniej nie uważała za rzeczowo rozdzielone, przeciwnie, najwybitniejsi teoretycy życia mistycznego podkreślali energicznie żywy związek między uczuciem i wolą z jednej strony, a rozumem z drugiej. Żeby się o tem przekonać, wystarczy zajrzeć do klasycznych dzieł z teorji mistyki, jakiemi są między innemi Benjamin Maior Ryszarda od św. Wiktora[1] i Itinerarium mentis in Deum św. Bonawentury. Ró-

[1] Benjamin Maior l. II, c. VI, Migne col. 149/140, l. IV, c. 6. Migne 196, col. 140, nadto 690, 693.

wnież u Dantego idea wyzwolenia ze zła moralnego łączy się nierozerwalnie z drugą ideą wewnętrznego oświecenia. Nie ulega wątpliwości, że nie zrozumie Boskiej Komedji, kto nie pozna ducha średniowiecznej mistyki. Nie zamierzam tu przecież bezcelowo wymieniać wielu autorów i wiele dzieł, bo dla wielości drzew nie zobaczyłoby się lasu, nie ujęłoby się całości. Zaznaczę tylko główne myśli dwóch dzieł o kontemplacji, które mojem zdaniem najsilniej natchnęły Dantego i wspomnę krótko o symbolice średniowiecznej, bo w takiem oświetleniu druga idea Boskiej Komedji wystąpi nadzwyczajnie jasno.

Dziełami, które mam na myśli, są: *Benjamin Minor* i *Benjamin Maior* Ryszarda od św. Wiktora, tego mistyka, o którym powiedział Dante, że „był więcej niż człekiem padołu" i

„tak szczytnemi
Zadaniami miał zajętą głowę,
Ze mu dłużyło się ulecieć z ziemi
(Raj, X, 132—136).

Kontemplacja jest według Ryszarda podobnie jak rozmyślanie pewnego rodzaju poznaniem, ale wyróżnia się przez to, że ujmuje prawdę w lot wśród uczucia radości i podziwu, że odrazu zdobywa sobie wgląd w jakikolwiek stan rzeczy, gdy tymczasem rozmyślanie dochodzi do tego celu stopniowo na drodze mozolnego nieraz rozumowania. Kiedy jednak już raz dotarło się do prawdy nawet i przez pracowitą analizę, przez wnioskowanie, to umysł rozkoszuje się w końcu wpatrywaniem w zdobytą treść, ogarniając naraz jej całość czyli rozmyślanie przechodzi w kontemplację [1]). Dwukrotnie przedstawił Ryszard obraz życia kontemplacyjnego, raz w Benjamin Minor w posób alegoryczny, drugi raz w Benjamin Maior w sposób systematyczny. Cała alegorja życia kontemplacyjnego w Benjamin Minor opiera się na różnicy charakterów i stanowisk, jakie posiadały osoby należące do rodziny patrjarchy Jakóba. Pomijając szczegóły genealogiczne i drobiazgowe dystynkcje, zaznaczę tylko, że jedna żona Jakóba Lia, symbolizuje życie czynne v i t a a c t i v a, druga, Rachela, życie kontemplacyjne, *vita contemplativa* [2]). Z po-

---

[1]) Benjamin Maior, l. I. c. IV, Migne P. L. 196, col. 67, 68. nadto col. 1102.

[2]) B. Minor c. II, III Migne P. L. 196, col. 2, 3, c. V, — col. 5. c. XIV — col. 10.

śród synów starszy, Dan, przedstawia ten rodzaj kontemplacji, gdzie główną funkcję spełnia jeszcze wyobraźnia, a cała tendencja zmierza do odstraszenia od grzechu przez obraz kar piepielnych we formie plastycznej, działającej na zmysły. Nephtali, syn młodszy, staje się wyrazem kontemplacji wyższej, która już sięga do sfery nadzmysłowej i zmierza do rozpalenia w duszy płomienia miłości dobra moralnego przez wizję intelektualną rozkoszy niebieskich. Jak wyobraźnia nadaje dodatkowo wizjom intelektualnym kontemplacji wyższej żywy, działający na zmysły koloryt, tak naodwrót intelekt wkracza przez akty poznawcze w sferę kontemplacji wyobraźniowej, ułatwiając zrozumienie jej przedstawień [1].

W Benjamin Maior mamy wykład szczegółowy i systematyczny sześciu stopni życia kontemplacyjnego. Na dwóch pierwszych stopniach pozostaje kontemplacja w dziedzinie wyobraźni [2], na dwóch następnych podnosi się do wyżyny prawd, dostępnych jedynie dla umysłu [3], na dwóch ostatnich wreszcie wkracza w sferę, gdzie się kończy natura, a rozpoczyna się gratia, ekstaza, objawienie [4].

Punktem wyjścia dla poznania w pierwszej dziedzinie jest świat, dany w wyobraźniach zmysłowych, w drugiej nasze własne życie psychiczne, w trzeciej nadprzyrodzone światło Boże, ekstaza. Niema jednak między trzema sferami kontemplacji tak nieprzebytego przedziału, żeby wyobraźnia i objawienie nie mogły wkroczyć w sferę intelektu lub nawzajem intelekt nie mógł sięgnąć do pierwszej sfery wyobraźni i do ostatniej objawienia, ekstazy. Tylko wtenczas, kiedy się uwzględni tę zdolność intelektu do wkraczania w dziedzinę zarówno wyobraźni, jak i objawienia, tylko wtenczas zrozumie się bez trudności

---

[1]) Tamże c. XVIII, col. 12, 13... c. XXII, col. 15, 16.

[2]) Tamże lib. I, c. VI, Migne 196, col. 70, 73.

[3]) Tamże lib. I, c. VI, Migne 196, col. 71, c. XII, col. 90, l. III, c. III, V, col. 113, 118, c. VIII, col. 114.

[4]) Ryszard odróżnia imaginatio (sensus), ratio i intellectus (poznanie prawd objawionych) i stąd pochodzi u niego podział przedmiotów poznania na sensibilia, intelligibilia, intellectibilia: „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen perceptibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia. Ex his ergo sex contemplationum generibus quattuor inferiora versantur maxime in rebus increatis atque divinis itd. Ibid. col. 72.

rozgrupowanie Ryszardowe przedmiotów kontemplacji na wymienione trzy sfery.

W pierwszej poznaje się więc nie tylko widzialną przyrodę, ale i całą etykę, poznaje się wszystkie czyny ludzkie razem z prawem ludzkiem i Boskiem jako normą ich moralności[1]). Do przedmiotów poznania w drugiej sferze należą wszelkie fakty naszego życia psychicznego, funkcje oraz istota tak woli jak i intelektu[2]). Jako rys bardzo znamienny należy podkreślić fakt, że Ryszard wyłącza z dziedziny dostępnej dla rozumu zagadnienie samej istoty duszy, przesuwając je do trzeciej dziedziny ekstazy i objawienia[3]).

Jednak i przez pracę intelektu można zdaniem Ryszarda dotrzeć do jakiejś wiedzy o duszy i jej nieśmiertelności, do wiedzy, której lekceważyć nie należy, ponieważ tylko ona nadaje pewien sens naszym zmaganiom się z żywiołowemi popędami, tylko ona przez ideę życia pozagrobowego podtrzymuje siły duszy w trudnym procesie wewnętrznego usprawiedliwienia[4]). W procesie tym współdziałają i łaska i wola ludzka, ale sposób ich współdziałania osnuwa mgła tajemnicy, której myśl ludzka nie potrafi przeniknąć[5]). W zakres trzeciej sfery kontemplacji wchodzą prawdy, które przewyższają siłę intelektu. Z pośród nich jedne, pierwszego stopnia, są supra rationem, ale nie praeter rationem, inne, drugiego stopnia, są supra rationem et praeter rationem. Ażeby dojść do kontemplacyj jednych i drugich, musi się dusza podnieść ponad własne siły przez łaskę[6]).

---

[1]) Benjamin Maior, l. II, c. VI—X, Migne 196, 83—88.

[2]) Benjamin Maior l. III, c. III, Migne, col. 112, 113, c. V, col. 115, 116, c. IX, col. 119, c. XIII, col. 122, 123, l. III, c. XX—XXIV, col. 129—136.

[3]) Sed numquid, quomodo vides voluntatem tuam, quomodo nosti cogitationem tuam, potes aeque videre vel nosse animae tuae substantiam?... Procul dubio in hac parte humanus intellectus caecus est a nativitate et necesse habet quotidie clamare: Illumina oculos meos (Ps. XII). Profecto si quis, quae huiusmodi sunt, in hac corruptibili vita carne videre potuit, per mentis excessum supra semetipsum ductus fuit, et in eo, quod vidit intellectus humani metas, non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit. Sed quidquid in hunc modum humana experientia potuit attingere, constat nimirum illud ad aliud contemplationis genus pertinere. Ibid. l. III, c. XIV, col. 123, 124.

[4]) l. III, c. XIV, col. 123.

[5]) l. III, c. XVI, col. 125.

[6]) l. IV, c. II, col. 136, c. III, col. 137.

Dopiero w takim stanie kontemplacji ekstatycznej widzi umysł całe szeregi argumentów na prawdy pierwszego stopnia tak, iż może je i po fazie zachwytu udowodnić innym; prawdy natomiast drugiego stopnia odsłaniają się jedynie w chwili widzenia przez łaskę [1]). Do prawd pierwszego stopnia zalicza Ryszard naukę o istocie i doskonałościach Boga, inaczej mówiąc, całą teodyceję; do kontemplacji drugiego stopnia należą jego zdaniem wyłącznie prawdy objawione, jak tajemnica Trójcy św. [2]).

Na Ryszardzie oparł się niezawodnie św. Bonawentura, kiedy w „Itinerarium" rozdzielił przedmioty kontemplacji na trzy grupy: infra nos, intra nos, supra nos, wyrażając równocześnie w sposób symboliczny 6 stopni kontemplacji przez sześć skrzydeł cherubina, co krwawemi stygmatami przeszył dłonie, stopy i bok św. Franciszka z Assyżu. Zobaczymy niebawem, jak dalece i Dante zostawał pod natchnieniem Ryszarda.

Przejdźmy do symboliki średniowiecznej. Słusznie w pewnej mierze powiedział Taylor [3]), że człowiek średniowieczny myślał i czuł symbolami. Upodobania te objawiły się zarówno w uczonych dziełach teoretycznych jak i w twórczości artystycznej.

Nie poprzestając na wykładzie alegorycznym Biblji, zebrał Rabanus Maurus alfabetycznie w rodzaj encyklopedji wyrazy Pisma św. zrozumiane wsposób alegoryczny [4]). Walafrid Strabo użył obficie alegorji w słynnej *Glossa ordinaria*, Honorius z Autim utrwalił ją w kazaniach przez swoje S p e c u l u m ecclesiae. Durandus wyjaśnił bogactwo symboliki liturgicznej w R a t i o n a l e d i v i n o r u m o f f i c i o r u m, P h y s i o l o g u s stał się źródłem symbolicznego ujmowania całej fauny; aż wreszcie wszystkie te symbole i alegorje razem z całą tradycją katakomb i bazylik zakwitły wszystkiemi barwami tęczy w witrażach gotyckich katedr, zjawiły się na fasadach i portalach w Reims, Chartres, Paryżu, — wszędzie, gdzie gotyk święcił swe triumfy; weszły do poezji świeckiej i kościelnej, weszły wszędzie, gdzie artysty-

---

1) l. IV, c. III, col. 137. Nie zajmując się na tem miejscu bliżej poglądami Ryszarda, zaznaczam tylko, że wstępne rozdziały z dzieła jego De Trinitate należy interpretować w związku z Benjamin Maior, zwłaszcza z trzecim rozdziałem ks. IV, a wtedy zarzuty racjonalizmu same przez się odpadną.

2) l. IV, c. XVII. Migne, col. 156, l. IV. c. XVIII, Migne col. 158.

3) H. O. Taylor. The mediaeval mind, London 1911, t. II, p. 43.

4) Allegoriae in universam sacram scripturam. Migne, P. L. 112.

styczna dusza średniowieczna rodziła swych myśli przędzę i uczuć kwiaty. Już Walafrid Strabo wprowadził (De visionibus Vettini) alegorję do obrazowego opisu podróży przez piekło, czyścową górę i niebo, odbywającej się pod opieką przewodnika i wśród aluzyj do współczesnych stosunków. Alanus de Insulis stworzył olbrzymią alegorję poetycką w *Anticlaudianus*, gdzie Prudentia, jadąc w poselstwie od Natura, dociera poprzez wszystkie nieba Ptolomeusza do empireum, ażeby u Bożego tronu złożyć pokorną prośbę. Na widok piękna niebieskiego Prudentia popada w zachwyt, z którego ją budzi Theologia i uchyla jej rąbek otaczających tajemnic. Zjawił się wreszcie symbol w pismach mistyków Hugona (De arca Noe morali, De arca Noe mystica) i Ryszarda (Benjamin) od św. Wiktora, ażeby wyrazić wewnętrzne przeżycia duszy, wzlatującej do Boga na skrzydłach kontemplacji.

Przez piekło i czyściec przeprowadza Dantego Wergili, który ma symbolizować filozofję; z rąk Wergilego odbiera poetę Beatrycze, ażeby jako symbol teologji w pochodzie przez niebo wyjaśnić mu tajemnice dla rozumu niedostępne. Obydwu przewodników po zaświatach pojmowali częstokroć komentatorowie jako czyste alegorje bez krwi i kości i, co najważniejsza, bez duszy tak, iż w Boskiej Komedji odnajdywało się wszystko prócz tętna życiowego. Na tę przesadną jednostronność w interpretacji alegorycznej zwrócił w najnowszych czasach uwagę Ks. Dr. Engelbert Krebs, bardzo dobry znawca filozofji i teologji średniowiecznej[1]).

Opierając się na tradycji scholastyki średniowiecznej (Aleksander z Hales) odróżnił on alegorję osób czyli alegorję Paulińską od alegorji faktów, zdarzeń. W pierwszej postacie własną swoją osobą nie budzą żadnego zgoła interesu lecz wskazują tylko za siebie na inną jakąś rzeczywistość: tak u św. Pawła (Gal. III, 24) Hagar i Sara przedstawiają Stary i Nowy Zakon, tak u Dantego pomiędzy innemi Rachela i Lia (Purg. XVII, 1—106) oznaczają życie kontemplacyjne i czynne. Daleko więcej poezji mieści się w alegorji drugiego rodzaju, gdzie osoby, wkraczające przez swoją akcję w darzenie, zamieniają się już

---

[1]) Dr. E. Krebs, „Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Görresgeselschaft, 3. Vereinsschrift für 1913.

w oderwane personifikacje, a natomiast samo zdarzenie konkretne wyraża jakąś ogólną ideę. Dante rozprawia teoretycznie o tego rodzaju alegorji w Convito (tr. II, c. 1), ażeby ją następnie zastosować w Boskiej Komedji.

Wergili był dla Dantego postacią żywą, mistrzem życia szlachetnego i taką żywą postacią pozostaje też w dwóch częściach poematu, ale równocześnie sam fakt wpływu Wergilego na poetę wyraża ideę, że w filozofji starożytnej mieści się bogate źródło światła dla każdego umysłu. Żywą i ukochaną nad wszystkie inne osobą była dla Dantego Beatrycze; ona go jeszcze z zaświata przez swoje wstawiennictwo wprowadziła na drogę dobra i zbliżyła do światła łaski. A jakie znaczenie tego faktu? W dyskusjach ówczesnych występuje często teza, że teologja czerpie swą treść z tej wiedzy, jaką posiadają Bóg i święci w niebie. Fakt oddziaływania Beatryczy na Dantego wyrażałby więc ogólną myśl o komunikacji natchnień, światła i prawd przez Boga i świętych. Szczere, osobiste przeżycia poety nabierają w ten sposób znaczenia symbolów i ogólnoludzkich prawd życiowych, nie tracąc nic z tego czaru i tej siły wzruszeniowego oddziaływania na innych, jakie posiadają dzieje duszy bogatej, głębokiej. Pierwiastek własnych przeżyć Dantego chwyta nas w Boskiej Komedji odrazu za serce, a równocześnie otwierają się przed naszą myślą dalekie horyzonty, zbudowane z poglądów filozoficzno-teologicznych poety na wszechświat.

Natchnienie do wprowadzenia do Boskiej Komedji Beatryczy nie jako bezdusznej personifikacji lecz jako postaci żywej mogło zresztą przyjść i prawdopodobnie przyszło z zewnątrz. Ks. Miguel Asin Palacios, profesor uniwersytetu w Madrycie, ogłosił niedawno temu dzieło p. t. La escatologia musulmana en la Divina Comedia (Madryd 1912), gdzie stara się wykazać związki, które łączą Dantego z poezją arabską, opisującą podróż Mahometa do nieba. Szczególniej syryjczyk Abu l Ala... al Maari (973—1037) i hiszpan Abenarabi (Ibu al Arabi, 1165—1240) skupiają na sobie uwagę Ks. Palaciosa. Otóż w tych źródłach arabskich przedstawia się piekło jako olbrzymi lej o 7 kręgach, gdzie pełno skał i rzek i cmentarzysk; zjawia się w nich także góra czyścowa, uwieńczona u szczytu rajem. Nas najwięcej interesuje szczegół, że Abu l Ala wysyła do raju ukochaną nie-

biankę na spotkanie wędrowca, którego podróż po zaświatach nabiera znaczenia ogólnej idei. Czy przyjmiemy, że Dante zapoznał się ze światem legend arabskich bezpośrednio, czy też, że pośrednikiem był Brunetto Latini, to sam fakt zależności zdaje się być niewątpliwym. Nas najwięcej zajmuje pytanie, o ile Dante uległ wpływom arabskim, wprowadzając do poematu nie martwą alegorję, ale żywą Beatrycze, która jednak przez fakt głębokiego oddziałania na poetę wyraża ogólną myśl o współpracy światła Bożego w procesie rozwojowym każdej duszy ludzkiej. Odpowiedź nie może być prostem „tak" lub „nie", ale musi sięgnąć do scholastycznego distinguo. Źródla arabskie mogły Dantemu natchnąć pomysł wprowadzenia Beatrzyczy do Boskiej Komedji, mogły mu nawet podsunąć wszechludzką ideę wewnętrznego oczyszczenia, a nawet ideę oświecenia, ale Dante ideę oczyszczenia duchowego przekształcił i uchrześcijanił, kiedy ją związał, jak widzieliśmy, z ofiarą krzyża, ideę zaś stopniowego oświecenia przeprowadził na wzór jednego z największych teoretyków mistyki chrześcijańskiej Ryszarda od św. Wiktora wprowadził ją nawet do swej filozofji, prawdopodobnie pod wpływem św. Augustyna i związał zręcznie z nauką Kościoła o l u m e n g r a t i a e i l u m e n g l o r i a e.

Zauważyliśmy, że w Benjamin Minor Ryszarda od św. Wiktora Dan ma odstraszyć od zła przez obraz plastyczny piekła tak, jak Nephtalim ma rozbudzić w duszy aspiracje do dobra moralnego przez wizję nieba. Jednak dwie te postacie nie przemawiają do nas przez żaden szczegół swego życia, spełniając tylko funkcję alegorji pierwszego rodzaju. Dante posiadał bogatą, wrażliwą duszę artystyczną i dlatego zastąpił martwe symbole Ryszarda przez osoby, związane z własnemi serdecznemi przeżyciami — najprawdopodobniej pod wpływem wspomnianego już wzoru arabskiego. Daleko silniej oddziałał jednak na Boską Komedję Benjamin Maior, gdzie przedmioty kontemplacji układają się hierarchicznie w trzy coraz wyższe sfery.

Pomińmy w wizjach dantejskich całą oprawę estetyczną, wprowadzoną dla efektów piękna i tak bardzo zależną od źródeł arabskich i innych, a uwzględnijmy wyłącznie treść filozoficzno-teologiczną, która się w nich zawiera. Zwężający się w coraz ciaśniejsze kręgi (9) lej piekielny, ukoronowana u szczytu ziemskim rajem góra czyścowa, dziewięciokrotne nieba, pro-

wadzące do empireum — wszystko to stanowi ramy poetyczne, wśród których znajdujemy nietylko rozsnuwającą się w barwne szczegóły fabułę razem z przedstawionemi symbolicznie ideami, ale także cały szereg formalnych wykładów czy dyskusyj filozoficzno-teologicznych. Ogólnie biorąc, mamy w Piekle całą etykę w jej negatywie, w Czyścu spotykamy się z problemami psychologicznemi, w Raju wreszcie znajdujemy częścią myśli o istocie Boga i jego działaniu w wszechświecie, częścią prawdy ściśle objawione. Przypominają nam się najzupełniej trzy sfery przedmiotów, które ogląda dusza, wznosząc się coraz wyżej na skrzydłach kontemplacji w Benjamin Maior. Na uwagę zasługują przedewszystkiem zagadnienia, poruszone przez Dantego w Czyścu i Raju.

W Czyścu zjawiają się jako przedmioty dyskusji na temat duszy ludzkiej: miłość (XV, 48—57), wolność woli (XVI, 66—96), stosunek miłości do wolności woli (XVIII, 10—75), stosunek duszy rozumnej do principium życia wegetatywno-zmysłowego (XXV, 37—78), stan duszy po śmierci (XXV, 79—109).

Według Ryszarda dziedzina trzecia kontemplacji dzieli się na dwa stopnie. Na pierwszym z nich wpatruje się dusza w prawdy, z których jedne odsłaniają się już wyłącznie przez objawienie, drugie jeszcze są dostępne dla rozumu, jak treść nauki o istocie Boga i o stosunku wszechrzeczy do Stwórcy. Dopiero na drugim stopniu poznaje się wyłącznie tajemnice wiary, zwłaszcza życie wewnętrzne Trójcy św. Zgodnie z tą koncepcją Ryszarda wyjaśnia Beatrycze (wyjątkowo ktoś inny) poecie w Raju pęd wszechrzeczy do Boga jako do ostatecznej przyczyny celowej (I, 103), rządy Opatrzności Bożej (VIII, 97, XIX, 40—90), zależność świata od Boga w ramach metafizyki świetlnej (XIII, 55—80, XXVII, 107, XXVIII, 40—78), wszechwiedzę Bożą (XVII, 37—43), niezbadaną tajemnicę przeznaczenia (XXI, 73—100), stworzenie wszechświata znowu na tle metafizyki świetlnej (XXIX, 10—36), prócz tego zjawia się wykład tajemnic objawionych o stopniach szczęścia wynikającego z wizji błogosławionych (III, 70—87), o ślubach (V), o odkupieniu (VII), o uwielbieniu ciał zmartwychstałych, o stosunku wiary do wizji (XXIV), o hierarchji aniołów dobrych (XXVIII), o stworzeniu i upadku aniołów (XXIX). W niebie empirejskiem, które odpowiada najwyższej, ekstatycznej kontemplacji Ryszarda, mamy

już tylko wyjaśnienia ekstatyka św. Bernarda o szczęściu zbawionych, oraz olśniewającą blaskami wizję Trójcy św.

Zdawaćby się mogło, że z całego tego planu wyłamują się dyskusje nad wolnością woli (Raj IV, 16—96) i nad nieśmiertelnością duszy (VII, 67—76), które się zjawiają w Raju, chociażby powinny należeć do Czyśca. Dysonans jest jednak tylko pozorny i pozwala nam głębiej wniknąć w zapatrywania Dantego. Wyjaśniając problem wolności woli w związku z zagadnieniem miłości, odzywa się Wergili w XVIII pieśni Czyśca:

Póki moja władza
Wyjaśnię, zresztą c z e k a j B e a t r y c z y,
T o j e s t r z e c z w i a r y, mnie w tem rozum zdradza.
(XVIII, 46—48);

Beatryx uczy, że ta moc polega
W swobodnej woli; gdy ci los podarzy,
Z nią mówić, niech to z pamięci ci nie zbiega.
(Czyściec XVIII, 73—75).

Zatem zagadnienie wolności woli zostało przesunięte do Raju nie przypadkowo, ale rozmyślnie, gdyż pewność, jaką posiadamy o swojej wolności, czerpiemy według Dantego raczej z wiary, aniżeli z dowodów rozumowych. Co do nieśmiertelności duszy, to Beatrycze podaje wprawdzie (Raj VII, 64—78) pewnego rodzaju dowód filozoficzny, opierając się na ciekawej zasadzie, że nie ginie nigdy to, co pochodzi bezpośrednio z ręki Bożej, w przeciwieństwie do rzeczy, stworzonych przez Boga pośrednio, gdyż te ulegają zniszczeniu. Że jednak zagadnienie to należy według Dantego znowu raczej do dziedziny wiary, aniżeli do dziedziny wiedzy, wynika z Convita, gdzie argumentację rozumową za nieśmiertelnością duszy zamyka następująca konkluzja, odwołująca się do powagi nauki Chrystusowej: „Twierdzę, że nauka ta daje nam większą pewność, aniżeli wszelkie dowody rozumowe. Zostawił nam je bowiem ten, który ogarnia swoim wzrokiem naszą nieśmiertelność; my zaś nie zdołamy jej dokładnie poznać, dopóki w nas cząstka nieśmiertelna łączy się ze śmiertelną. Poznajemy ją dokładnie w świetle wiary, w chwili zaś, „k i e d y s a m r o z u m n a n i ą s p o j r z y, t o n i e w g r u b y m c i e n i u“. (Convito, tr. II, c. 9).

Jeżeli się zwróci uwagę na fakt, że Ryszard od św. Wiktora przesunął zagadnienie istoty duszy z dziedziny drugiej do

dziedziny trzeciej, to musimy przyznać, że i problem nieśmiertelności duszy według niego do tej samej należałby dziedziny, musimy przyznać, że między Ryszardem i Dantem co do tego problemu zupełna istnieje zgodność. Mielibyśmy zatem i u Ryszarda i u Dantego pewnego rodzaju fideizm. Mówię wyraźnie „pewnego rodzaju", bo fideizm w wiekach średnich był rozmaity, zależnie od źrodeł, z których wypłynął. Był jeden, który miał źródło gnozjologiczne i doszedł do znacznej siły w wieku XIV [1]), drugi wychodził z przesłanek metafizycznych, nawiązywał do filozofji św. Augustyna i zjawiał się zwłaszcza u niektórych teoretyków mistyki.

Zanim ostatecznie wykażemy związek Dantego z augustynizmem, wyjaśnimy wpierw jego pojęcie filozofji, gdyż i w niem wykryjemy pewien wpływ św. Augustyna. Pojęcie filozofji nie można u Dantego oddzielać od pojęcia szlachectwa, gdyż filozofja wyrasta jego zdaniem z szlachectwa duszy jako najbarwniejszy jego kwiat. Szlachectwo każdej rzeczy stanowi doskonałość i pełny rozwój jej istoty [2]). Żeby określić, na czem polega szlachectwo człowieka, trzeba postąpić indukcyjnie, trzeba zbadać jego dostrzegalne oznaki. Za taką oznakę uznaje się cnotę, bez względu na to, czy jest dianoetyczną, czy moralną, chociaż dianoetyczna zawiera w sobie więcej dostojności, skoro rozkwita w najdoskonalszej władzy duszy, w intelekcie [3]). Szlachectwo w cnocie się mieści, ale się z nią nie utożsamia, gdyż jego przejawy upatrujemy jeszcze tam, gdzie już cnoty niema, upatrujemy je w odruchowych reakcjach uczuciowych (np. wstyd).

Wymieniwszy dwie oznaki szlachectwa, stara się Dante wniknąć głębiej w jego istotę, wykrywając stosunki, które je wiążą z jednej strony z duszą, z drugiej strony z Bogiem. Dusza odpowiednio przygotowana przyjmuje w siebie pierwiastek szlachectwa tak, jak materja pierwsza przyjmuje formę, Bóg zaś jako przyczyna sprawcza wnosi do duszy ten bezcenny żywioł, który się staje prawdziwym zarodem szczęścia, seme di feli-

---

[1]) Zob. streszczenie większej mojej pracy w „Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres", Classe d'histoire et de philosophie — année 1920.

[2]) Convito IV, c. 16.

[3]) Convito IV, c. 16—19.

cità. Wskazanie Boga jako przyczyny sprawczej szlachectwa jeszcze nam nie wyjaśnia samej istoty rzeczy, ale wprowadza nas na drogę wyjaśnienia. W rozdziale 22 i 23 trzeciego traktatu Convito seme di felicità, zaród szczęścia, nazywa się także dobrocią Bożą, divina bontà. Dalej przyjmuje Dante scholastyczną zasadę, że w skutku zawiera się zawsze podobieństwo do przyczyny sprawczej, która go wydała [1]. Zatem divina bontà, seme di felicità, czyli nobilità, szlachectwo, pochodzące z stwórczego aktu Boga, jest według Dantego odblaskiem najwyższego dobra w duszy ludzkiej. Nobilità nie jest ani samą duszą, ani jej władzą, ale jej dyspozycją, usposobieniem, pewnego rodzaju jakością, habitus. Pierwiastek szlachectwa może bowiem wygasnąć w duszy, która go posiadała, a może się zjawić tam, gdzie go nie było, ale była usilna praca [2],

Skoro szlachectwo według Dantego polega na dyspozycji, będącej odblaskiem Najwyższego Dobra, zrozumiemy już, dlaczego je nazwał zarodem szczęścia i dlaczego się ono wiąże z jego pojęciem filozofji. Jak z korzenia wyrastają łodygi, tak z pierwiastka szlachectwa, złożonego w duszy, rodzi się szlachetny, naturalny pęd [3], horme, który znów ze swej strony doprowadza w życiu kontemplacyjnem duszy, vita contemplativa, do cnót dianoetycznych, a w jej życiu czynnem, vita activa, do cnót moralnych. Jeżeli cnoty są najpiękniejszym owocem szlachectwa, to w ich aktach mieści się słodycz owocu, czyli szczęścia [4]. Nobilità przedstawia się zatem jako pierwiastek dynamiczny, który przez całe swoje działanie zmierza ostatecznie do szczęścia duszy i dlatego też szlachectwo nazywa się w Convito seme di felicità.

Powiedziałem, że u Dantego nie można oddzielać pojęcia szlachectwa duszy od pojęcia filozofji, jak to zresztą sam poeta jasno zaznacza w ostatnim rozdziale Convito. Żeby zrozumieć nierozerwalny związek między temi pojęciami, przypomnijmy sobie najpierw, że pośród cnót dianoetycznych, wyliczonych przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, znajduje się także mą-

---

1) Conv. III, c. 14.
2) Conv. IV, c. 21, 22.
3) Zob. Cycerona De finibus bonorum, III, 7, a jeszcze więcej IV, 14
4) Con. IV, 21—23.

drość, sapientia, czyli wiedza, docierająca w swoich badaniach aż do ostatnich przyczyn. Wiedzę można pojąć albo logicznie, jako system związanych ze sobą sądów, treści, albo też psychologicznie jako dyspozycję duszy. Kto zdobył wiedzę, ten wprowadził do swej duszy nową dyspozycję: jeżeli w danej chwili jego umysł faktycznie tą wiedzą się posługuje, faktycznie rozmyśla, to będziemy mówili w języku scholastycznym o wiedzy in actu w przeciwieństwie do stanu, kiedy się wiedzę posiada, ale się jej w danej chwili faktycznie nie używa. Dante określa raz filozofję jako „uno amoroso uso di sapienzia; il quale massimamente è in Dio, perocchè in lui è somma sapienzia e sommo amore e sommo atto, che non può essere altrove se in quanto da esso procede“ [1]. Druga część wyjaśniająca definicji dowodzi, że w pierwszej jej części należy tłumaczyć uso przez akt, że zatem przez filozofję należy rozumieć „nasycony miłością akt mądrości“. Określenie to zgadza się zupełnie z tem, które mamy w rozdziale 14 trzeciego traktatu Convito: „Onde... filosofia per suggetto materiale qui ha la sapienzia, e per forma amore, e per composto dell' uno e dell' altro l'uso di speculazione“ — z kontaktu miłości z mądrością rodzi się akt myśli filozoficznej. Zanalizowana podług czterech przyczyn arystotelesowych filozofja przedstawia się tak, że jej materją jest mądrość, formą miłość, przyczyną sprawczą prawda, celową szczęście [2]. W szlachectwie przyczyną materjalną jest dusza, formą odblask najwyższego dobra czyli divina bontà [3]), przyczyną sprawczą Bóg, celową szczęście.

Szlachectwo, dzielność i filozofja wiążą się więc najpierw przez ten sam cel, ponieważ dążą i dążyć powinny do najwyższego szczęścia ludzkiego na ziemi. Nie martwa i drzemiąca w duszy mądrość, ale mądrość, zamieniająca się przez kontakt z miłością w wyższy akt intelektu, jest filozofją, z której wytryska strumień najczystszej rozkoszy duchowej. Akty dianoetycznej cnoty mądrości, powstałej pod wpływem dynamicznego pierwiastka szlachectwa, utożsamiają się z aktami filozofowania i do tego samego prowadzą szczęścia.

---

[1]) Conv. III, c. 12.

[2]) Conv. III, c. 11.

[3]) Conv. II, c. 20.

Filozofja, pojęta jako dyspozycja psychiczna w stanie działania, wiąże się ze szlachectwem duszy także przez swoją formę, którą, jak wiadomo, stanowi miłość. Miłość ta nie różni się zresztą od szlachectwa, gdyż i ona płynie z Boga jako ze swego źródła [1]) i ona mieszka w umyśle jako w wyższej cząstce duszy i ona zmierza do zjednoczenia z prawdą, podniecając umysł do natężonego aktu poznania filozoficznego.

Jak forma jednoczy się z materją, tak miłość jednoczy się z cnotą dianoetyczną mądrości. Mówiąc o mądrości jako o wiedzy, sięgającej do ostatnich przyczyn wszechrzeczy, ujmuje ją Dante nietylko ze stanowiska psychologicznego jako dyspozycję i akt duszy, ale i ze stanowiska logicznego jako treść i zbiór prawd poznawanych. Jedne z tych prawd ujmujemy z zupełną pewnością, opierając się na dowodach oczywistych, drugie dostrzegamy tylko jakby przez zasłonę, gdyż nie widzimy oczywistych ich racyj.[2]) Że idee o Bogu, substancjach duchowych i wieczności [3]), wchodzące w zakres drugiego rodzaju wiedzy, toną dla nas jakby we mgle, pochodzi według Dantego raz z tego powodu, że one same działają na nas jakby oślepiająco [4]), drugi raz stąd, że ich przedmioty są niedostępne dla zmysłowych przedstawień, od których nasz rozum w poznaniu swojem zależy [5]). Dante nie głosi w stosunku do nich zupełnego agnostycyzmu, ale tylko zaznacza, że je poznajemy wyłącznie z ich skutków i na drodze negacji [6]). O ile chodzi o sam sposób poznania tej kategorji przedmiotów, nie byłoby różnicy między Dantem a klasyczną, tomistyczną scholastyką, jednak Dante nie sięga dalej, kiedy — odmiennie od tomizmu — wyprowadza faktyczną pewność tego rodzaju jedynie z wiary [7]). Ostatnia racja, dla której w tej dziedzinie nie dochodzimy do wiedzy doskonałej, tkwi w tem, że Bóg w życiu ziemskiem nie

---

[1]) Conv. III, c. 14.

[2]) Conv. III, c. 15.

[3]) Zob. także cośmy powiedzieli wyżej o wolności woli i nieśmiertelności duszy.

[4]) Conv. III, 15.

[5]) Conv. III, c. 4.

[6]) Conv. III, c. 8, c. 15.

[7]) Conv. III, c. 15.

chce nam dać na to odpowiedniego światła [1]). Zresztą ograniczoność naszego poznania nie mąci bynajmniej szczęścia płynącego z samej wiedzy. Istnieje bowiem ścisła odpowiedniość między każdem pragnieniem naturalnem a osięgalnością celu, do którego zdąża. Otóż nasza żądza pragnienia płynie z porządku naturalnego i dlatego też zaspakaja i rozkoszuje ta wiedza, jaka jest dla nas dostępna, chociaż w niej znajdują się braki i niedoskonałości.

Podkreślić trzeba energicznie myśl Dantego, że do filozofji, tej via illuminativa, która nam daje szczęście intelektualne, prowadząc do poznania ostatniej przyczyny wszechrzeczy, trzeba miłości jako motoru działania. Nie chodzi tu o jakąkolwiek miłość, ale o miłość duchową, która podnosi ponad zmysły i skłania intelekt do faktycznego zajmowania się ostatniemi przyczynami wszechświata [2]). Gdzie niema tej szlachetnej miłości, albo gdzie jej miejsce zajęła nienawiść, jak u szatana, tam nie może być ani myśli filozoficznej, ani płynącego z niej szczęścia, gdyż całą duszę pochłaniać będą inne sprawy. W ten sposób połączył Dante ideę naturalnego oświecenia przez filozofję z ideą moralnego oczyszczenia przez szlachetną miłość i wycisnął na niej piętno mistyczne.

Cecha mistycyzmu mieści się w filozofji Dantego nadto z tej przyczyny, iż, godząc poglądy św. Augustyna z zapatrywaniami Arystotelesa na funkcje intelektu czynnego, doszedł z niektórymi franciszkańskimi myślicielami do wniosku, że intelektem czynnym dla naszego poznania jest sam Bóg.

Inaczej tłumaczył Arystoteles, inaczej św. Augustyn sposób, w jaki dochodzimy do wiedzy pojęciowej. Arystoteles przyjmował dwa intelekty, z których jeden, bierny, wszystkie przedmioty poznaje, a drugi, czynny, umożliwia ich poznanie, oświecając przedstawienia zdobyte przez zmysłowe władze poznawcze. U św. Augustyna intelekt nie różni się realnie od duszy, a cały proces poznania niezmysłowego dokonuje się w ścisłej zależności od specjalnego światła Bożego. Usuwając na drugi plan poznanie zmysłowe (scientia), pyta się św. Augustyn, jak my dochodzimy do wiedzy wyższej, pojęciowej (sapientia), która jest odbiciem idei, będących w umyśle Bożym.

---

[1]) Conv. III, c. 4.

[2]) Conv. III, c. 12.

Boga nazywa filozof z Hippony często słońcem duszy, jej mistrzem i światłem. Człowiek nie doszedłby jego zdaniem do poznania niezmiennej prawdy, gdyby Bóg nie oświecił jego umysłu przez specjalne światło, w którego blasku występuje dopiero ta prawda z całą oczywistością.

Teorja św. Augustyna, przyjmująca t. zw. illuminatio divina, ulegnie z biegiem czasu rozmaitym przekształceniom, zwłaszcza w średniowiecznej szkole franciszkańskiej, która będzie się ją starała pogodzić z teorją Stagiryty o dwóch intelektach [1].

Kiedy łaciński Zachód zapoznał się z traktatem Arystotelesa o duszy, miał już w ręku także arabskie do niego komentarze, które niejednokrotnie stawały się podnietą do godzenia św. Augustyna z niejasną myślą Stagiryty. Jeden z arabskich komentatorów, Avicenna, zostawił w duszy tylko intelekt bierny, czynny zaś uznał za motor sfery księżycowej, drugi Averroes, przyjął dla wszystkich ludzi tylko jeden intelekt ponadindywidualny. To umieszczanie jednego intelektu Arystotelesa lub jednego i drugiego poza duszą zawierało dla zwolenników św. Augustyna wskazówkę do najrozmaitszych interpretacyj myśli Stagirity. Wilhelm z Auvergne przyjął od Avicenny nazwę intelektu materjalnego, ale sam intelekt utożsamiał z duszą i wyznaczył mu zupełnie inną rolę, twierdząc, że zawiera w sobie już in potentia podobieństwa czy formy wszystkich rzeczy, a najwyższe zasady poznaje w świetle Bożem [2]. Aleksander z Hales, Jan de Rupella i św. Bonawentura umieszczają intelekt czynny i bierny w samej duszy, ale Halensis i Jan Rupella nazywają intelektem czynnym także Boga, o ile oświeca duszę w aktach poznania niektóych prawd [3], a chociaż św. Bonawentura takiej nazwy nie używa, to jednak i on pod wpływem św. Augustyna wprowadza rozum w specjalny związek z Bogiem dla rozpoznania prawd wiecznych i niezmiennych. Myśl o Bogu

---

[1]) Por. o św. Augustynie przedewszystkiem artykuł ks. Portalié w Dictionnaire de théologie catolique, f. VIII, IX i J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beiträge z. G. der Th. d. Mittelalters, Bd. XIX, Hft. 2.

[2]) M. Baumgartner — Ueberweg, Gesch. d. Philosophie, t. II, p. 419—420.

[3]) Keicher, Zur Lehre d. ältesten Franciskaner-Theologen von „intellectus agens", Festgabe z. 70, Gbtg. G. v. Hertling, Freiburg 1913, p.

jako o intelekcie czynnym dla naszej duszy występuje najsilniej u dwóch oksfordzkich franciszkanów, Rogera Marstona i Rogera Bacona, zwłaszcza u Bacona [1]). Do Bacona i Marstona zbliża się przez swoje poglądy także Dante, jak to po raz pierwszy zauważył ks. Bruno Nardi [2]).

W Convito (IV, c. 21) czytamy, że bezpośrednio od Boga otrzymujemy intelekt bierny, który zawiera w sobie potencjalnie wszystkie ogólne formy, znajdujące się w umyśle Bożym i to w stopniu o tyle niższym, o ile więcej się oddala od pierwszej inteligencji. W Czyścu (XXV, 53—78) powtarza się mniej więcej ta sama myśl z dodatkiem, że błądził A w e r r o e s, oddzielając intelekt bierny od duszy. O intelekcie czynnym Dante nigdzie nie wspomina, a natomiast niejednokrotnie odzywa się w języku odradzającej się wówczas w nowej formie myśli neoplatońskiej (Teodoryk z Freiberga), że światło Boże wpromienia się bezpośrednio w nasz umysł górujący nad materją tak, jak się wpromienia w niezwiązane całkiem z materją inteligencje [3]). Pod wpływem tego światła dusza widzi jeden szereg prawd w sposób jasny, drugi jakby przez mgłę [4]), przez mgłę dlatego, że intelekt nasz mimo wszystko zależy od materji [5]), a Bóg nie chce nam w tem życiu dać więcej światła [6]). Intelekt bierny spełnia więc akt poznania nie tylko w zależności od obrazów zmysłowych, ale także w łączności ze światłem Bożem. Ten fakt ciągłego związku intelektu biernego ze światłem Bożem w aktach poznania nadaje myśli Dantego piętno wybitne mistycyzmu [7]) zwłaszcza, kiedy ją zwiążemy ze wspomnianą wyżej ideą o potrzebie oczyszczenia serca do żywego aktu filozofowania, ujmowania wszechświata w ostatnich przyczynach. To wszystko dzieje się w sferze natury.

Zajmując się w Convito sprawą szlachectwa duszy (tr. III, c. 21), zaznaczył Dante, że ten pierwiastek dynamiczny, który

---

[1]) M. Baumgartner — Ueberweg, t. II, p. 567—9.

[2]) B, Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia... Riv. di Fil. Neoscolastica, 1912, aprile, p. 525—7.

[3]) Conv. III, c. 2, 14.

[4]) Conv. III, c. 15.

[5]) Conv. II, 9 i III, c. 4.

[6]) Conv. III, c. 4.

[7]) Zob. B. Nardi. Riv. di fil. neoscol. 1912, apr. p. 228, 9.

jest zarodem szczęśliwości, można także pojmować w znaczeniu teologicznem. Bóg czeka na to, żeby dusza przygotowała się na przyjęcie jego darów; skoro tylko nadejdzie dla niej ta szczęśliwa chwila, Bóg zlewa w nią tyle dóbr duchowych, ile tylko zdoła w siebie przyjąć. Dobra te nazywają się darami Ducha św., ponieważ płyną z niewypowiedzianej miłości Bożej, która się w szczególności przypisuje Duchowi św.

Przez tę interpretację przenosi nas Dante w sferę nadnatury, gdzie wszystko rozpoczyna się od łaski uświęcającej jako od ziarna, z którego rozwija się całe bogate, wewnętrzne życie nadprzyrodzone, a kończy się zagrobową chwałą, gloria, kiedy dusza, zasilona przez lumen gloriae, rozkoszuje się posiadaniem Boga, wpatrując się w Niego twarzą w twarz. Kiedy Dante pisał Convito (1307—1308), toczyła się zacięta walka o to, czy do oglądania bezpośredniego Boga, visio beatifica, wystarczają człowiekowi jego naturalne władze poznawcze, czy też trzeba ich zasilenia przez czynnik nadprzyrodzony. Nietylko heretycki obóz Begardów, ale i dominikanin Teodoryk z Freiberga twierdził i dowodził, że naturalne zdolności najzupełniej wystarczają [1]). W obozie przeciwnym znajdowali się przedewszystkiem zwolennicy św. Tomasza [2]), który już w komentarzu do Lombarda [3]), a jeszcze więcej w Summie teologicznej [4]), wykazywał, że do oglądania Boga trzeba koniecznie osobnego światła, gdyż rozum ludzki należy do natury, gdy tymczasem akt uszczęśliwiającej wizji Boga wkracza w sferę nadnatury. Sobór w Vienne oświadczył się za nauką św. Tomasza, a przeciw myśli Teodoryka z Freiberga i Begardów [5]). Dla nastrojonej mistycznie duszy Dantego cała ta dyskusja nie posiadała charakteru akademickiego, ale jej tłumaczyła wszystkie tęsknoty, które się w niej budziły do zaświata i Boga. W Convito znajduje się niemal tylko wzmianka o tem, że pierwiastek szlachectwa w duszy, utożsamiający się z zarodem jej pełnego szczęścia, można ująć także w znaczeniu teologicznem. Obrady

---

[1]) Dr. Krebs, Meister Dietrich, Münster, 1906 pp. 114, 139.

[2]) Dr. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen. Görres-Gesellschaft, III Vereinsschrift für 1913, p. 45.

[3]) I. IV, d. 49, qu. 1, a. 4, col. 2.

[4]) S. th. I, qu. XII, a. 4, 5.

[5]) Denzinger, Enchiridion ed. XIII, n. 475.

soboru w Vienne (1311) nad naturą, łaską i chwałą, natura, gratia i gloria, widocznie bardzo i bardzo zajęły myśl razem ze sercem Dantego, skoro w Boskiej Komedji, którą wtenczas pisał, całe niebo wypełniają wizje i obrazy, wyjaśniające stosunek łaski do chwały, gratia do gloria. Czyściec zamyka się podwójną kąpielą symboliczną, jedną w rzece Lete, kiedy giną ostatnie ślady grzechu i kończy się ostatecznie via purgativa, drugą w rzece Eunoë, kiedy dusza staje odrodzona przez łaskę uświęcającą i gotowa do odlotu w niebo:

> Na brzeg wróciłem w przeświętym ruczaju
> Tak odrodzony, jak rośliny nowe,
> Okryte szatą zielonego maju:
> Czysty i gotów wylecieć na gwiazdy.
> (Czyściec, XXXIII, 142—145).

Od tej chwili poeta ma w sobie inną już, nadprzyrodzoną divina bontà, łaskę uświęcającą, która stanowi najwyższe szlachectwo jego duszy, nobilità, i staje się zarodem jego szczęścia nadziemskiego, seme di felicità. Jeżeli via illuminativa naturalna przez filozofję prowadziła do poznania niedoskonałego ostatniej przyczyny wszechrzeczy i żądza wiedzy dalej nawet nie sięgała, to teraz, wskutek obecności łaski, budzą się w duszy nieznane jej dotąd pragnienia oglądania Bożych tajemnic i nasycą się w pełni dopiero przez ten nowy akt, nowy „amoroso uso di sapienzia", który się nazywa visio beatifica; nadnaturalna droga oświecenia, via illuminativa, kończy się radosnem posiadaniem w zjednoczeniu zupełnem, via unitiva.

3) Centralną ideę mistyki tworzy zjednoczenie duszy z Bogiem; droga wyzwolenia i droga oświecenia wchodzą w via unitiva[1]). Niema barw, obrazów i słów, którychby mistycy nie byli użyli dla odmalowania tych wewnętrznych stanów, wśród których dusza z Bogiem się jednoczy. Najenergiczniej wyraził chrześcijańską ideę zjednoczenia św. Paweł, kiedy wobec ateńskiego areopagu odezwał się o Bogu: Od każdego z nas nie jest daleko, albowiem w nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy. (Act. Apost. XVII, 27—8), albo kiedy

---

[1]) Zob. Bonaventura, De triplici via (purgativa, illuminativa, unitiva); Op. omn. ed. Quaracchi, t. VIII, 3—28.

w II liście do Koryntjan nie mógł wytrzymać, ażeby nie wspomnieć o własnem przeżyciu: Znam człowieka w Chrystusie przed czternastą lat (jeśli w ciele, nie wiem: Bóg wie), iż takowy był zachwycony aż do trzeciego nieba..... i słyszał tajemne słowa, których się człowiekowi nie godzi mówić[1]). Czem były nawiedzenia Boże w duszy wielkiego św. Augustyna, wykazał w ślicznem dziełku ks. Grabmann[2]). Cała Summa teologiczna św. Tomasza pełna jest uwag o immanencji i transcendencji Boga w stosunku do naszej duszy w dziedzinie naturalnej bytu i nadprzyrodzonej łaski. Zasłużony O. Denifle zebrał najpiękniejsze kwiaty myśli i uczuć mistyków niemieckich w osobnej antologji[3]). U wszystkich tych mistyków znaleźlibyśmy uwydatnioną wszędzie myśl, że zjednoczenie bezpośrednie duszy z Bogiem dokonuje się w dziedzinie nadprzyrodzonej łaski i bez naruszenia odrębności substancji[4]). Zapatrzona w Boga przez kontemplację ekstatyczną dusza nie zwraca się do siebie przez żaden akt refleksyjny i zapomina o różnicy między sobą a Bogiem, ale z tego nie wynika wcale, jakoby ta różnica faktycznie nie istniała.

Zjednoczenie dokonuje się według mistyków przez intelekt i wolę jako dwie najszlachetniejsze władze duszy, ale jedni z nich wysuwają na pierwszy plan wolę i miłość, drudzy intelekt i kontemplację. Spekulacja nad miłością i kontemplacją doprowadziła w dalszym ciągu do pewnych różnic w zapatrywaniach, które znalazły swój oddźwięk także u Dantego.

Rousselot zauważył[5]), że w wiekach średnich istniały dwie koncepcje miłości, jedna ekstatyczna, druga grecko-tomistyczna. Pierwsza święci swoje triumfy u mistyków cysterskich i franciszkańskich, w szkole św. Wiktora i Abelarda, a druga znajduje się u św. Tomasza z Akwinu. Pierwsza silniej uderza

---

[1]) II. Cor. r. XII, w 2, 4.

[2]) Dr. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele u. Gott, Köln 1916.

[3]) H. Denifle, Das geistliche Leben, Graz 1904.

[4]) Por. Denifle, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, München 1876, p. 527, p. 2.

[5]) P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. VI, Hft. 6.

w struny naszego serca, druga jest więcej zwarta i konsekwentna.

Cztery cechy wchodzą według Rousselota w koncepcję ekstatyczną miłości: jedną jest dualizm osób jako punkt wyjścia, drugą nadanie miłości znamienia przemocy i gwałtu, trzecią wysuwanie momentu irracjonalnego, czwartą wreszcie utożsamienie miłości ze szczęściem.

Najpierw dualizm osób jako punkt wyjścia. Koncepcja tomistyczna analizuje najpierw naturę bytu, ażeby następnie zadecydować, co tej naturze odpowiada: miłość nie łączy tu nigdy tego, co natura rozdziela. W koncepcji ekstatycznej miłości widzi się tylko jedno, widzi się niepołączone a spragnione połączenia osoby i dlatego jedną drugiej się oddaje, o nic więcej, o żadną naturę nie pytając.

Ponieważ miłość wprowadza tutaj osobę poza jej własne ja, poza jej własną naturę, więc też nabiera znamion siły, która trawi i pali i niszczy. Kochać według koncepcji tomistycznej, to szukać swego dobra, to znaleźć swoją duszę, kochać według ekstatyków, to tracić swoją duszę, to wyniszczać siebie samego. Miłość u nich to ból, rana i śmierć. Ból nie płynie z rozłąki od ukochanej osoby, ale tkwi w miłości jako jej czynnik wewnętrzny, składowy. Koncepcja ekstatyczna czerpała swoje natchnienie z Pieśni nad Pieśniami i z dwóch idei chrześcijańskich, mianowicie z idei odkupienia przez Syna Bożego i z idei obowiązku ofiary i zaparcia siebie samego. Teorja ekstatyków wyniszczenia i zniszczenia przez miłość nie może zadziwić, ale się tłumaczy ich własnemi przeżyciami. Miłość stygmatyzowała dłonie i stopy św. Franciszka, ona przeszyła jako serafingrotem jego serce, ona oplotła głowę św. Katarzyny wszystkiemi bolami cierniowej korony, ona bł. Suzonowi ciężkim krzyżem skrwawiła ramiona, ona św. Bernardowi umartwieniami wyniszczyła organizm, ona przecież w Pieśni nad Pieśniami występuje silna jako śmierć, ona św. Pawłowi wyrywa okrzyk: Pragnę być rozwiązanym i być z Chrystusem.

Z przemożnej i podbijającej siły miłości wynika jej charakter irracjonalny. Miłość wszystko zwycięża, nad wszystkiem triumfuje, triumfuje nawet nad najdostojniejszą cząstką natury ludzkiej, nad intelektem. U ekstatyków jest bardzo wiele mowy to ślepocie miłości, która widzi tylko osoby, a zapomina nawe

o przepaści, jaka oddziela Boga od człowieka. Natura znowu tu nic nie znaczy, znaczy tylko osoba jako źródło i przedmiot kochania.

Triumf miłości nad wszystkiem pociąga wreszcie za sobą myśl, że ona sama sobie wystarcza, że ma w sobie samej swoją rację i cel, że w niej zatem mieści się źródło doskonałego szczęścia. „Miłość", powiada św. Bernard, sama sobie wystarcza, ona sobie się podoba i sama dla siebie się podoba. Ona sama dla siebie jest i zasługą i nagrodą. Nie szuka miłość poza sobą ani swej przyczyny ani swego słodkiego owocu. Owoc miłości to samo jej posiadanie. Kocham, ponieważ kocham; kocham, ażebym kochał" [1]). Skoro miłość sama sobie wystarcza, więc też sama musi być szczęśliwością. Szczęście pojmowali ekstatycy zgodnie z tomistami, jako posiadanie najwyższego dobra, ale inaczej ekstatycy, inaczej tomiści. U tomistów wchodzi człowiek w posiadanie Boga przez akt poznania, przez wizję, u ekstatyków i w szkole franciszkańskiej przez akt miłości.

Z wszystkich tych cech najważniejszą jest pierwsza i czwarta. Druga cecha tłumaczy się mimo wszystko nieobecnością przedmiotu ukochanego w duszy kochającej, trzecia zaś cecha wynika z pierwszej, bo gdzie punkt wyjścia tworzy natura, u człowieka natura rozumna, tam już nie może być mowy o irracjonalności. Koncepja ekstatyczna różniłaby się więc od tomistycznej przedewszystkiem przez cechę pierwszą i czwartą. Przez te same cechy różni się także od koncepcji dantejskiej.

Kiedy Dante mówi o Miłości, „co wprawia w ruch słońce i gwiazdy", pojmuje Boga zgodnie z Arystotelesem i św. Tomaszem jako ostatnią przyczynę celową, jako Najwyższe Dobro, do którego zdąża cały świat nieświadomie w jednej części swych jestestw, świadomie w drugiej. Każda rzecz jest o tyle szlachetną, o ile posiada właściwą sobie doskonałość [2]). Otóż „każda rzecz ma swą miłość", przez którą dąży do własnej doskonałości, a przez to do Boga. Miłość podnieca także człowieka do zdobycia najwyższego stopnia właściwej mu doskonałości przez akty rozmyślania nad najwyższą przyczyną wszechrzeczy. Dla człowieka jako istoty rozumnej niemasz w dziedzi-

[1]) Bernard św. Cant. 83, 4. P. L. 183, 1183.

[2]) Conv. IV, c. 16.

nie natury wyższego szczęścia nad to, jakie płynie ze zjednoczenia myślowego z Bogiem pod naciskiem miłości [1]. Z natury ludzkiej wychodzi więc Dante i zwraca ją przez miłość do przedmiotu, który jej najbardziej odpowiada i najwięcej ją udoskonala. Pod natchnieniem pierwszej księgi Etyki Nikomachejskiej, a jeszcze więcej komentarza, napisanego do niej przez św. Tomasza, powstał przepiękny ustęp z Convito, przedstawiający dążenie wszechrzeczy a zwłaszcza duszy ludzkiej do Boga. „Najwyższe pragnienie, jakie z natury w każdej rzeczy się odzywa, zmierza do powrotu do jej źródła. Od Boga samego pochodzi nasza dusza i na Jego została stworzona podobieństwo, jako napisano: Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze, (Gen. I, 26). Do niego więc, do Boga powrócić pragnie nadewszystko nasza dusza. Jak pielgrzym, idąc po nieznanej sobie drodze, wchodzi do każdego domu, który zobaczy, w przekonaniu, że to już gospoda, a kiedy się pomyli, przenosi swoje nadzieje, na inne domostwa i puka do ich drzwi, dopóki do gospody nie trafi, tak i dusza nasza od pierwszej chwili wejścia na nieznaną drogę życia, zwraca wzrok do ostatecznego swego celu, do Najwyższego Dobra... Dobry wędrowiec zawsze dojdzie do celu, gdzie go czeka upragniony spoczynek; kto jednak zeszedł na manowce, nigdy do celu nie trafi i będzie ciągle i ciągle wytężonym przed siebie spoglądał wzrokiem, mając niepokój w swej duszy [2]. Po tej perypatetycznej interpretacji myśli św. Augustyna o niespokojnem sercu ludzkiem występuje w dalszym ciągu uwaga o pomyłkach ludzkiego umysłu. Rozmaite obozy filozoficzne, jak stoicy, epikurejczycy, a nawet perypatetycy szukali zbawiciela i szczęścia w otaczającym świecie, ale go tam nie znaleźli. „Niemasz go tu“ mówi każdemu do duszy jego własna szlachetna natura i każe mu go szukać przez mądrość, sięgającą aż do ostatniej przyczyny [3]. To intelektualistyczne ujęcie miłości łączy się u Dantęgo logicznie z myślą, że akt posiadania Boga w szczęściu wiecznem dokonuje się na pierwszem miejscu przez intelekt i kontemplację, a nie przez wolę i miłość (czwarta cecha):

[1]) Por. uwagi poprzednie o szlachectwie i filozofji.

[2]) Conv. IV, c. 12.

[3]) Conv. IV, c. 22.

Poznałeś, jaki akt narzędziem służy
Błogości rajskiej: oto zapatrzenie,
A nie zaś miłość, bo ta jeno wtórzy.
(Raj, XXVIII, 110 — 112).

W związku z kontemplacją Boga powstały dwa problemy. Wszystkie rozumowania na temat visio beatifica rozpoczynały się z reguły od dwu tekstów z Nowego Testamentu. Jeden mamy w pierwszym liście św. Pawła do Koryntjan, tam, gdzie się zjawia Pieśń nad Pieśniami, na cześć miłości, ażeby się zakończyć nabrzmiałym treścią i radością dwuwierszem: Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo: w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części, lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest. A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość: to troje, a z tych większa jest miłość (I. Korynt. r. XIII, w. 12—13). Drugi tekst znajduje się u św. Jana, - na miejscu, gdzie ten apostoł w znanym swoim miłością i nadzieją podzwaniającym stylu odzywa się: Najmilejsi, teraz synami Bożymi jesteśmy: a jeszcze się nie okazało, czem będziemy. Wiemy, iż, gdy się okaże, podobnymi mu będziemy: iż go ujrzymy, jako jest". (I, św. Jan, r. III, 2). Z pism średniowiecznych scholastyków i mistyków jeszcze dzisiaj się wyczuwa, że kiedy czytali te dwa teksty, żywo im biły serca w piersi, a do myśli cisnęło się pytanie, skąd ograniczony rozum ludzki potrafi nagle spojrzeć w samą niezgłębioną istotę Bożą. Ogół scholastyków za św. Tomaszem dowodził przeciw Begardom i Teodorykowi z Freiberga, że rozum zasila się przez osobne światło, *lumen gloriae*, żeby w nieustającej wizji posiadać Boga i wszystko w Bogu. Już wspomniano, jak sobór w Vienne stanął swoją powagą po stronie nauki św. Tomasza. Cała ówczesna atmosfera duchowa była nasycona rozmaitemi pierwiastkami, przeniesionemi przez arabskich uczonych, filozofów i poetów. Arabscy komentatorowie Arystotelesa mówili pod wpływem neoplatonizmu o naturalnej zdolności człowieka do zjednoczenia się z Bogiem w stanach wyjątkowych.

Rozkołysana rozmaitemi wstrząśnieniami dusza zbiorowa łacińskiego Zachodu była u zbiegu XIII i XIV w. skłonna do marzeń, przyjmowała w siebie chciwie i często bez wyboru rozmaite wieści o przyjściu nowej epoki w dziejach, o możliwości

bezpośredniego obcowania z Bogiem w dziedzinie czysto naturalnej. Widzieliśmy, że Dante zanadto krytycznie zapatrywał się na zdolność poznawczą człowieka, żeby nie miał zrozumieć wyrażenia św. Pawła, jak my naprawdę tylko „po trochu“, tylko ułamkowo poznajemy. Toteż nauka św. Tomasza o *lumen gloriae* znalazła najbardziej obrazowy i poetyczny swój wyraz w Boskiej Komedji. Nie z natury swojej, ale z łaski Bożej posiada dusza nadprzyrodzona moc do oglądania Boga, które staje się źródłem niewysłowionego szczęścia:

Dopóki w Raju te pląsy i pienia
Trwać będą, póty miłość co w nas tleje
Wyiskrzać będzie te szaty z płomienia.
W miarę zapału blask nasz potężnieje,
A zapał w miarę patrzenia tem silniej,
Im więcej łaska na nas mocy zleje.
(Raj XIV, 37—42).

Przez *lumen gloriae* widzi się nietylko Boga, ale także wszystko inne w Bogu. Zanim św. Tomasz wypowie wszystkie pochwały na cześć św. Franciszka, co „z Panią Biedą“ się zaślubił, odzywa się do poety:

Wszystko ja, mówił, widzę w łunie Bożej.
Toż zapatrzony w to wieczyste płomię
Wiem, jaki teraz niepokój cię trwoży[1]).
(Raj, XXI, 19).

Większa lub mniejsza zdolność oglądania Boga, odpowiadająca poprzedniej łasce, rozstrzyga o stopniu chwały, gloria:

Stwarzając duszę w swoich spojrzeń świcie,
W łaskę je stroi to skąpiej, to suciej:
Czemu, — tego się nigdy nie dowiecie.
Więc w miarę łaski, co im g'woli płonie
Owa najwyższa promienność żywota
Bladziej lub jaśniej dziatkom zdobi skronie,
. . . . na stopnie odmienne je dzieli,
Zdolność wglądania za niebieskie wrota.
(Raj, XXXII, 64—66, 70—75).

Od wizji Boga twarzą w twarz u błogosławionych trzeba odróżnić początkowe wizje samego Dantego, które należą jedynie do zwykłych stanów kontemplacyjnych z trzeciej sfery

[1]) Por. nadto Raj XXVI, 107—110, XXIX, 76—81.

Benjamina — Ryszarda od św. Wiktora. Ale tak jest tylko aż do pewnej chwili. Objaśniając w komentarzu do Apokalipsy słowa św. Jana „ukazał mi rzekę wody żywota, jasną jako kryształ, a wychodzącą z stolicy Bożej, (Apok. XXII, 1), twierdzi Ryszard, że rzeka oznacza łaskę Ducha św. Z tej strony jej wód znajdują się ludzie, żyjący w stanie łaski na ziemi, z tamtej strony dusze zbawionych w stanie chwały [1]).

Ta sama rzeka zjawi się w wizji dantejskiej dla oddzielenia dziedziny łaski od dziedziny chwały. Raz wraz aniołowie i święci, gwiazdki i kwiatki, zanurzają się w jej błyszczących wodach, ażeby wzmocnionym wzrokiem duchowym zatopić się w Bożą istotę. Na polecenie Beatryczy poeta zanurza swe oczy w świetlistej rzece, a wtenczas:

. . . ledwo z niej się napiły powieki
I duch mój ledwie z niej światła zarwie,
Gdy mi się kula czyni z owej rzeki.

. . . .

Tak się zmieniły we wspaniałe twory
Iskry i kwiaty — i oto widziałem
W okazałości dwa niebieskie dwory
O blasku boży, przez który widziałem
Królestwa prawdy chwałę nadobłoczną,
Daj mi opisać tak, jak ją widziałem.
Światłość to zatem, czyniąca widoczną
Twarz Stworzyciela po przed stworzeń wzrokiem.
(Raj, XXX, 89—91, 94—102) [2]).

Mówiąc o zachwycie, nie wyklucza św. Tomasz bezpośredniej wizji Boga w stanie ekstatycznym, jednak z wyraźnem zastrzeżeniem, żeby się to musiało dokonać pod przejściowym wpływem lumen gloriae. Sądzi, że taki fakt mógł zajść u św. Pawła i Mojżesza, chociaż z całą stanowczością tego nie twierdzi i zdania przeciwnego ostrzej nie atakuje [3]).

---

1) In Apoc. l. VII, c. 7. Migne P. L. 196, col. 875—6.

2) Por. także Raj XXXIII, 82—87.

3) Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat... Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim se audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui: Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit. S. th. II, II, qu. 175, a. 2 Zob. także ad 1, ad 2.

Dante i w tym wypadku podziela pogląd św. Tomasza, a jeszcze więcej Ryszarda od św. Wiktora. W Benjamin Maior, jednem z głównych źródeł natchnienia Dantego, zaznacza się jak najwyraźniej możliwość bezpośredniej wizji Boga w trzeciej najwyższej sferze kontemplacji [1]). Trzeba jednak przyznać, że, kiedy Dante spojrzał w głębię wewnętrznego życia Bożego, zobaczył raczej przecudny symbol:

Oto w głębinach materji przejrzystej
Światła, zjawił się rys trojga obręczy,
Równych w obwodzie, lecz barwy troistej.
Jeden z drugiego krąg, jak tęcza z tęczy
Zdał się odbity, a w trzecim pałało
Jak ogień, który z dwojga się wywnętrzy.
(Raj, XXXIII. 115—120).

Całą wizję przerywa grom, rażący poetę. Ryszard od św. Wiktora twierdzi, że, kiedy dusza wychodzi ze stanu ekstazy, traci w wielkiej mierze pamięć tego, co widziała przed chwilą w pełnych blaskach tak, iż sobie przypomina i nie przypomina [2]). Ta sama myśl znajduje się w pierwszej pieśni Raju, gdzie Dante przyznaje, że w przedstawieniu treści wizyj słowo kłamie pamięci, a pamięć rzeczywistości:

Majestat wszystkich rzeczy wzruszyciela
W przestwory wnika i na światów skronie
Ustopniowaną jednością odstrzela.

---

[1]) Cogita, obsecro, cuius sit excellentiae illius ordinis in se similitudinem per imitationem trahere, qui summae claritati immediate adhaeret, qui facie ad faciem, et sine speculo, et sine aenigmate videt. Quale quaeso, est quod intelligentia humana quotidie ad illos supercoelestium animorum theoricos excessus nititur, et quandoque etiam pro divinae dignationis beneplacito ad illa summae maiestatis magnalia contemplanda sublevatur? Ad haec ergo quis idoneus? Quis ad haec opera dignus artifex invenitur, nisi eum divina gratia praeveniat et subsequatur? Benjamin Maior, l. IV, c. 7. Migne P. L. 196. col. 140—141.

[2]) Et item cum ab illo sublimatis statu ad nosmetipsos redimus, illa quae prius supra nosmetipsos vidimus in ea veritate vel claritate, qua prius perspeximus ad nostram memoriam, revocare omnino non possumus. Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus, et quasi per medium velum et velut in medio nebulae videamus, nec modum quidem videndi, nec qualitatem visionis comprehendere, vel recordare sufficimus. Et mirum in modum reminiscentes non reminiscimur. Benjamin Maior, l. IV. c. XXIII, Migne P. L. 196, col. 167.

W niebie, co sporzej bożych iskier chłonie,
Byłem; widziałem, czego nie wyświęci
Słowami człowiek, choć był w tamtej stronie.
Bo przybliżony do celu swych chęci
Rozum nasz tak w nim przepaściście ginie,
Że wstecz nie może zawrócić pamięci.
Ile z widzianych w przeświętej krainie
Cudów zaskarbić zdołał umysł gruby,
Obecnie treścią mych pieśni uczynię.
(Raj, I, 1—12).

Skarży się Dante, że słowo nie zdoła oddać całej rzeczywistości wewnętrznych jego przeżyć, a jednak, jeżeli kiedy, to dzisiaj czuje głęboka dusza, że Dante wyśpiewał wszystkie jej lęki, nadzieje i aspiracje. W czasach przełomowych, w czasach przewrotów i przeobrażeń wypływa na wierzch wiele mętów, wyrzuconych przez namiętność. Wtenczas słyszy się głos św. Augustyna z Soliloquiów: Nie chciej wychodzić na zewnątrz, wróć do siebie, bo wewnątrz człowieka mieści się prawda [1]). Dzisiaj Eucken najgłośniej ze wszystkich filozofów nawołuje do „wewnętrzności" życia, ażeby praca na zewnątrz nabrała dla nas jakiegoś sensu. Ale z oddali siedmiu wieków staje przed nami olbrzymia postać Dantego, dowodząc całą swą istotą i twórczością, że w każdej duszy są pewne tęsknoty, uczucia, pragnienia ponadczasowe, które się mogą zaspokoić tylko przez pierwiastek nadludzki, Boży, jaki przynosi religja. Wszyscy mistycy chrześcijańscy wskazywali na głąb duszy, jako na miejsce, w którem się dokonują prawdziwe misterja. Św. Augustyn nazywa to „tajnią duszy", abditum mentis [2]), Ryszard od św. Wiktora „humanae mentis intimum", wnętrzem ludzkiego umysłu [3]); św. Bonawentura szczytem duszy, apex animae [4]); niemieccy wreszcie mistycy mówili o Seelengrund jako o miejscu złączenia duszy z Bogiem. Dante, jak wszyscy mistycy, szuka tej najszlachetniejszej cząstki duszy i znajduje ją w intelekcie, a raczej w pewnem jego usposobieniu, nobilità. W tę

[1]) Soliloquia, I, 7.

[2]) De trinitate l. XIV, c. 7, n. 9. Migne P. L. 42, col. 1043, l. XV, c. 21, n. 40, Migne, col. 1088.

[3]) Per Sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum. Benjamin Maior, l. IV, c. 23, Migne, col. 167.

[4]) Itinerarium, c. I, 6. Op. omnia, ed. Quaracchi, t. V, 2976.

najszlachetniejszą, naturalną cząstkę zlewa się nowa, wyższa nobilità, łaska, która prześwietla całą duszę, stając się zarodem nowego dostojnego życia i głębokiego szczęścia, seme di felicità. Życie mistyczne chrześcijańskie nie zabija żadnego szlachetnego pierwiastka duszy ludzkiej, ale wszystkie transponuje na wyższą skalę nadprzyrodzoną.

(Dok. nast.).

PODSTAWY PSYCHOLOGICZNE W WYCHOWANIU RELIGIJNEM.

RODZAJE POGLĄDU.

Do przyswojenia dziatwie wyobrażeń religijnych mamy głównie dwa rodzaje środków uzmysławiających pojęcia religijne: uzmysłowienia zewnętrzne i wewnętrzne.

UZMYSŁOWIENIA ZEWNĘTRZNE.

1. Przykład wychowawcy. Najważniejszym środkiem uzmysławiającym religję jest sama osoba wychowawcy. Dr. Krieg[1]) mówi słusznie: „Katecheta musi być osobistością religijnie i moralnie dojrzałą i wielostronnie wykształconą". I dodaje zaraz dalej: „Jeśli to żądanie odnosi się do wszystkich wychowawców, to tem bardziej do wychowawcy, który wychowuje w imieniu Kościoła, w którym idea wychowawcza występuje w formie najidealniejszej. Jeśli zadaniem katechety jest kształcić dusze religijne — toć przedewszystkiem on sam wprzód musi dotrzeć do głębin życia religijnego, ażeby wyrozumiał owe tajne fundamenty duszy dziecka, na których ma budować stały gmach życia religijnego. Życie zaś religijne zapala się, według praw biologji duchowej, od życia religijnego, rozżarza się i umacnia siłą i ciepłem przekonania religijnego".

Katecheta: jego słowo i przykład, jest wszystkiem w wychowaniu religijnem, to żywa księga dla katechumenów. Słowa swe i nauki musi katecheta uzmysławiać swem postępowaniem. On przecież jest dla dzieci zastępcą Pana Boga na ziemi, on przedstawicielem i wyobrazicielem miłości, dobroci, świętości

[1]) Katechetik 1907, str. 64. Herder.

i sprawiedliwości Bożej. Wielki wpływ P. Jezusa na uczniów pochodził i stąd, że P. Jezus był tem i takim, co i jak nauczał, że była harmonja między słowem, a życiem P. Jezusa. Tę harmonję między życiem a nauczaniem musi młodzież widzieć u swego wychowawcy. Naszej pedagogice słownej, ustnej, musi odpowiadać jako wzór: nasze postępowanie. W nas samych musi młodzież podziwiać tę siłę i moc, jaką my w teorji przypisujemy działaniu wychowawczemu religji chrześcijańskiej. Bez tej harmonji między naszą nauką, a życiem naszem: wpływ nasz i praca nasza wychowawcza będzie żadna.

Wychowawca musi być charakterem — musi być prawdziwym chrześcijaninem: gdy się modli w szkole, czy kościele; gdy wykłada prawdy wiary; gdy przestaje swobodniej z młodzieżą w czasie zabawy, wycieczki; gdy daje jałmużny, gdy bierze czynny udział w pracy społecznej i t. d. Wszędzie i zawsze musi być wzorem, wszędzie przykładem żywym tego, czego uczy w szkole, czy kościele. Dzieci są bystrymi spostrzegaczami, zaraz dostrzegają, czy jest harmonja między słowem wychowawcy, a jego życiem: czy też jest to tylko „miedź brzękająca, albo cymbał brzęczący“ (I. Kor. 13. I.).

Bezwątpienia w wychowaniu religijnem ważne miejsce zajmują dobre podręczniki szkolne; ważne znaczenie mają plany dla nauki religji ze swoją koncentracją; wiele znaczy metoda nauczania ze swojemi wskazówkami i regułami: najważniejszą, istotną wartość posiada sama o s o b a w y c h o w a w c y. Odnosi się to do katechety, jak nie mniej do wychowawców naturalnych: rodziców i współwychowawców w szkole: grona nauczycielskiego.

2. Liturgia kościelna. Wiele uzmysłowień wewnętrznych podaje nam liturgja kościelna ze swemi obrzędami, ceremonjami, przedmiotami kultu, sprzętami, szatami, miejscami, czasami świętami. Tu i oko i ucho, uczucie i wyobraźnia otrzymuje potężne wrażenia. Tu tak łatwo od wrażeń zmysłowych wznosi się dusza dziecka do pojęć najgłębszych. Tu wszystko zaciekawia, zachęca do pytania, wnikania, zastanawiania, dociekania, naśladowania. Symbolika kościoła: zewnętrzna i wewnętrzna; ogólna i szczegółowa, zwłaszcza swego kościoła parafjalnego; cmentarz jako perspektywa życia dalszego; czasy i święta roku kościelnego: żłóbek, Boży grób, procesje, nabożeństwa: majowe, czerw-

cowe, październikowe, wogóle cały rok kościelny, to najokazalsza nauka poglądowa, to nasza ziemska: „*visio beatifica*".

To wielkie znaczenie liturgji katolickiej dla życia religijnego podkreśla wymownie W. James w swem dziele: „Doświadczenie religijne" [1]: Pomiędzy czynnikami twórczymi religji, nie należy zapominać o uczuciu estetycznem. Postanowiłem sobie wprawdzie nie wkraczać w dziedzinę kościelną, niech mi jedno wolno będzie wskazać na to, jak to niektóre kościoły, dzięki uwzględnieniu wymagań estetycznych, osiągnęły większy wpływ na naturę ludzką. Są dusze, które dążą do uproszczenia swego życia wewnętrznego, inne natomiast, obdarzone silniejszą wyobraźnią, domagają się wzbogacenia, rozwinięcia środków kultu... Wyobraźnia bogata nie zadawala się religją suchą. Odczuwa ona potrzebę urządzeń majestatycznych i urozmaiconych, gdzie autorytet wstępuje hierarchicznie ze stopnia na stopień, począwszy od Bóstwa, które stoi na samym szczycie systemu, aż do coraz niższych piąter, gdzie również odbija się refleksem swego mistycznego blasku... Cieszy się widokiem wspaniałych monumentów, o kosztownych ozdobach, raduje dźwiękami harmonijnemi śpiewów liturgicznych, gdy cały kościół rozbrzmiewa chwałą Stwórcy. Wobec wspaniałej różnorodności liturgji rzymskiej, z której przechodzi życie we wszystkie zmysły, bez szkody dla całości i stałości urządzeń kościelnych, gdzie najmniejsze szczegóły mają swe znaczenie, jakżeż bladym wydaje się protestantyzm ewangeliczny! Jakżeż suchymi wydają się ci ludzie, z których każdy sam na sam, chciałby się spotykać ze swym Bogiem twarzą w twarz! Reformacja usiłowała zniwelować, w proch zetrzeć okazałość obrzędów i urządzeń, które kościół rzymski wprowadził. Dla wyobraźni przyzwyczajonej do ceremonji okazałych — protestantyzm, ogałacający kościoły z ozdób przedstawia się jako usiłowanie zastąpienia wspaniałego pałacu skromną szopą. Ten to brak elementów estetycznych sprawia, że protestantyzm, jakakolwiek mogłaby być jego wyższość moralna, nie może sobie zyskać prozelitów wśród katolików. Czcigodny Kościół rzymski daje wyobraźni wspaniałe horyzonty, przecudne cienie, kwiaty i owoce przeróżne, zacisza dostosowane, tak trafnie dla wszelkich wymagań natury człowieka.

---

[1] L'Experience religieuse, Paris, Alcan tł. Abauzit. str. 384.

Ten przebogaty poglądowy materjał liturgiczny, trzeba jednak wyzyskać dla ucznia religijnego i dla pogłębienia i utrwalenia wiedzy religijnej, dla skojarzenia prawd i zasad religijnych z życiem. Zaznajomić młodzież z Pismem św. Wziąć do szkoły egzemplarz Pisma św., ładnie oprawny. Odczytać niektóre ustępy np. historję stworzenia świata itp. Ważniejszym jest Nowy Testament. Nawiązując do ostatniej perekopy ewangelicznej, wskazać z jakiej ewangelji jest wzięta itp. Prowadzić dziatwę często do kościoła. Pouczyć jak przystępować do Komunji sw. (zwłaszcza przed pierwszą Komunią św.), jak klękać, ręce trzymać itp. Poprowadzić przed sam ołtarz, wskazać na tabernakulum gdzie P. Jezus mieszka. Omówić cały ołtarz, symbolikę ołtarzową. Przejść wszystko, co w kościele dzieci mogą zobaczyć: sprzęty kościelne itd., znaczenie użytkowe i symboliczne, obrazy, stacje drogi krzyżowej, figury, szaty, naczynia liturgiczne np. monstrancję próżną, pouczyć, gdzie mają patrzeć podczas wystawienia itp.

Wskazać na dany przedmiot. Dzieci muszą dokładnie danemu przedmiotowi się przypatrzyć, zmysłami uchwycić. Potem dopiero nazwać go. Wreszcie opisać. Zaczynać zawsze od części istotnej. Pokazując np. monstrancję, zacząć od wskazania na otwór środkowy, gdzie się wystawia Hostję św., poczem omówić dalsze szczegóły: rzeźby, emblematy, zwracając uwagę na myśli, które dane ozdoby wyrażają. Im więcej wytworzymy skojarzeń z Chrystusem Panem i Jego życiem ofiarniczem tem lepiej wprowadzimy młodzież w życie religijne.

Starszą młodzież należy wprowadzić w głębsze rozumienie liturgji Kościoła, inaczej życie liturgiczne Kościoła, pozostanie nażawsze dla niej księgą zamkniętą. Posłużyć się może w tym celu katecheta wydawnictwem: Ecclesia Orans[1]).

Nie poprzestać nigdy na samych pouczeniach teoretycznych, trzeba młodzież wprowadzić w życie liturgiczne przez udział czynny w świętach i obrzędach liturgicznych. W porównaniu ze średniowieczem obrzędy religijne obecnie zostały niezmiernie uproszczone, zwłaszcza po miastach, nie mówiąc już

[1]) Ecclesia Orans: Herausgegeben von Abt. Ildefons Herwegen O. S. B. Herder — Freiburg im Breisgau. Por. „Miesięcznik katechetyczny" r. 1921 str. 56 i 160.

o nabożeństwach szkolnych, urządzanych nieraz z konieczności w salach gimnastycznych. Przy dobrej woli katechety można i temu po części zaradzić, a to przez staranie o dobry śpiew, ozdobę ołtarza szkolnego, a przedewszystkiem przez uczestniczenie w uroczystościach parafjalnych: procesji na Boże Ciało, uroczystościach wielkotygodniowych itp. Udział gremialny w podobnych uroczystościach, wycieczki z uczniami do pobliskich miejsc odpustowych, czy pamiątkowych, nawiedzanie „Żłóbka" czy „Grobu" z odpowiedniem poprzedniem przygotowaniem i omówieniem następnie w szkole, przynosi więcej pożytku, niż wszelkie pouczenia ustne, przytem pozostawia na całe życie punkty zaczepne dla działania łaski Bożej, sprowadzającej częstokroć chwilowych zbłąkańców na drogę prawdy.

Ważne znaczenie dla życia liturgicznego posiada modlitewnik i jego należyte wyzyskanie. I tu nie wystarcza zachęta, by młodzież posiadała swój modlitewnik i by z książeczki się modliła w kościele. Trzeba młodzież oprowadzić w należyte korzystania z modlitewnika. A więc oprzeć całą naukę o modlitwie, o mszy św., o sakramentach św., roku kościelnym i t. d. na modlitewniku. „To co katechizm objaśnia i zaleca, trzeba zaraz przerobić praktycznie, inaczej cała znajomość liturgji zawiśnie w powietrzu, bez użytku dla życia religijnego. W tym celu trzeba dążyć do tego, żeby w całej klasie była w użyciu tylko jedna książka do modlenia i to odpowiednio opracowana, któraby zastąpiła katechizm w jego częściach ascetyczno-liturgicznych.

3. *Księga przyrody.* Boski Zbawiciel czerpał hojną ręką z tego nieprzebranego źródła natury. Jego niezrównane przypowieści i porównania opierały się poważnie na spostrzeżeniach, czerpanych z życia. P. Jezus wskazywał na oracza, na siewcę, który wyszedł obsiewać pole swoje. Ilekroć słuchacze jego ujrzeli takiego siewcę, zaraz przypominali sobie naukę Jezusową. „Siewca" stał się dla nich nieustannym kaznodzieją.

A w tej księdze natury ileż tam wyobrażeń głębokich dla pojęć religijnych, dla nauki o Bogu, Jego wszechmocy, mądrości i dobroci. „Bo niewidzialne doskonałości Jego, mówi Apostoł, od stworzenia świata z dzieł jego widzialnemi się stały dla naszego umysłu, jak wieczna moc Jego i bóstwo". (Rzym I. 20).

Mówi trafnie p. Marciszewska[1]). Pierwszemi pojęciami jakie należy dawać dzieciom są: istnienie Boga, Jego wszechmoc i potęga... Najsilniejszą podstawą miłości jest podziw i szacunek dla istoty, którą kochamy. Wszechmoc budzić powinna podziw i cześć nie strach i grozę. Pojęcie o wszechmocy Bożej możemy oprzeć na stworzeniu świata. Nauczyciel powinlen wyzyskać porządek, harmonję, piękność, jaką można dostrzec w świecie, obudzić w dzieciach zainteresowanie i podziw dla praw, które rządzą wszechświatem, czy to w królestwie minerałów, roślin, zwierząt, czy praw rządzących życiem człowieka. Tym sposobem obudzić w uczuciach uczucie wzniosłości... Miłości, dobroci i opatrzności Bożej, również nie można przedstastawiać dzieciom w oderwaniu. Któż wymowniej od przyrody głosi nam tę wszechmiłość Boga! Ukazując dzieciom umiejętnie powstanie przyrody i dziwne tajemnice jej życia, dajemy pojęcie o mądrości i wszechmocy Bożej. Zwracając uwagę na celowość i harmonję praw, na te widome ślady mądrości Bożej, pokażmy, że są one zarazem potężnem świadectwem Jego miłości. Niech dziecko zrozumie, że najdrobniejszy organ w najznikomszem stworzeniu ma na celu jedynie dobro tego tworu, ułatwia mu istnienie, przyczynia się do jego uszczęśliwienia"...

Trzeba przytem unikać komunałów, ogólników, wchodzić w szczegóły coraz nowe, by wykazać wielkość i dobroć Stwórzyciela[2]).

Można też uwzględniać symbolikę różnych przejawów w przyrodzie, np. obumieranie natury jesienią i powrót do życia wiosną, przepoczwarzanie się motyla i t. p. jako symbolu śmierci i zmartwychwstania ludzkości. Wiele zjawisk w przyrodzie można użyć jako uzmysłowień dla tajemnic wiary. Skutki Komunji św. można np. uzmysłowić na fakcie połączenia ognia z żelazem. Potrójne działanie światła elektrycznego; jako światła, siły i ciepła, może dziatwie uprzystępnić tajemnicę Trójcy Przenajświętszej i t. d.

Zwracać przedewszystkiem uwagę dzieci na najbliższe otoczenie, na szczegóły, z którymi się dziecko spotyka w swem

---

[1]) O nauczaniu religji. — Poznań 1921 str. 17 i nast.

[2]) Por. Ks. Pichler-Bielawski: Katechezy katolickie. — Katechezy o doskonałościach Boskich: VIII—XIII str. 27—62.

życiu szkolnem, domowem na wsi, czy w mieście. Uczyć patrzeć na świat otwartemi oczyma. Niech to będzie, chociaż — ów kogut, który pieje na kupie nawozu i myśli o sobie, że jest królem. Uzmysłowimy na tym obrazie samochwalstwo zarozumialca i pychę jego, wtedy kogut oddziaływać bedzie na słuchaczy i na potem, jak ów kur ewangeliczny na św. Piotra.

4. *Środki zastępcze:* obrazy. Rzeczywistość musi katecheta niestety często zastępywać innemi środkami poglądowemi jak: mapy, rysunki, modele, obrazy. Są to uzmysłowienia zastępcze, mają również niezmiernie ważne znaczenie wychowawcze. Rysunek, wogóle kreda i tablica musi być w częstem użyciu, w nauczaniu religijnem. Na tem miejscu chcemy głównie podkreślić znaczenie obrazów.

Odróżniamy dwie wielkie grupy obrazów: a) obrazy, w których artysta starał się przedstawić dany przedmiot tak, jak on w naturze wygląda. Są to obrazy, fotografje, rzeczywistości; i b) obrazy, które artysta wysnuł subjektywnie ze swej wyobraźni, jak np. różne sceny biblijne ilustrowane przez artystę-malarza. Sceny takie, jak: Przejście przez morze czerwone, Uciszenie burzy na morzu i t. p. można przedstawić w sposób najrozmaitszy, żadna zaś nie będzie odbiciem fotograficznem zdarzenia, które niegdyś w rzeczywistości się odbyło.

Te dwie grupy różnią się od siebie rzeczowo i metodycznie. Do pierwszej grupy należą obrazy przedstawiające przedmioty kultu, sprzęty kościelne, szaty kościelne, ołtarze, kościoły, fotografje biskupa diecezji, papieża i t. p. wogóle wszystkie obrazy liturgiczne. Do drugiej zaś grupy należą t. zw. obrazy biblijne i historyczne. Uzmysławiają one jakiś szczegół z historji biblijnej, czy Kościoła. Ponieważ obrazy natury, jako fotografje rzeczywistości stanowią całość dla siebie, ilustracje zaś biblijne przedstawiają tylko jakiś szczegół z całości, dlatego inaczej omawia się je metodycznie. Obrazy pierwszej grupy pokazuje się na początku lekcji, nazywa się daną rzecz (oto monstrancja), opisuje krótkiemi słowy... Obrazy drugiej grupy pokazuje się z reguły dopiero przy końcu lekcji, względnie wykładu. Wprzód trzeba opowiedzieć zdarzenie biblijne, a potem dopiero pokazać obraz biblijny i przy jego pomocy powtórzyć katechezę biblijną. Inaczej dzieci nie zrozumiałyby należycie obrazu biblijnego, zwłaszcza na stopniu niższym.

Jedna i druga strona obrazów jest bardzo ważna. Obraz działa na wyobraźnię, wypala się niejako w świadomości, w duszy, a przez to wszystko co się z obrazem łączyło, a więc wszelkie wyobrażenia, uczucia, zastosowania praktyczne utrwala się w duszy i z widokiem, czy wspomnieniem obrazu odnawia się na nowo. Obraz wywołuje przytem szczere zainteresowanie dziatwy, zwłaszcza młodszej. Obietnica; jeśli będziecie bardzo grzeczne, pokaże sam obraz, wystarcza zazwyczaj, by uciszyć najbardziej ożywioną klasę.

Z praktyki szkolnej pamiętam, że ilekroć wchodziłem do klas niższych bez obrazu — zaraz ze wszystkich ław szła jedna skarga: „o dziś nie ma obrazu!" Nieraz starały się dzieci przekonać mnie, że dla nich i dwa obrazy na jednej lekcji, to nie zawiele.

Obrazów biblijnych i liturgicznych jest wybór dość liczny [1]). Wobec obecnych stosunków walutowych sprowadzanie obrazów z zagranicy jest niemożliwe. Trzeba sobie radzić w inny sposób. Dobierać np. korespondentki z obrazami mistrzów. Małe obrazki religijne mogą także oddać przysługę. Wglądnąć nieraz do sklepów z obrazami. Powoli można sobie w ten sposób zebrać obfity materjał poglądowy dla nauki religji.

UZMYSŁOWIENIE WEWNĘTRZNE.

Wyżej wspomniane uzmysłowienia działają głównie na zmysły. Przy ich pomooy tworzymy poglądy. Można także użyć innej drogi. Rzeczywistość można i trzeba często zastąpić opowiadaniem. Zwłaszcza jest to nieodzowne w nauczaniu religijnem. W innych przedmiotach szkolnych może nieraz nauczyciel przenieść rzeczywistość do sali szkolnej. Może posłużyć się doświadczeniem fizykalnem, chemicznem i t. p. Katecheta nie zawsze ma odpowiednie środki zewnętrzne do uzmysłowienia aktów zewnętrznych i wewnętrznych życia religijnego. Musi przeto często uciekać się do uzmysłowień pośrednich przez działanie na wyobrażenie. Uzmysławiać wewnętrznie można fakty i przeiawy świata zewnętrznego, których z powodu braku odpowie-

[1]) Najlepsze mojem zdaniem, są zbiory Fr. Schumachera (Mosella. Verlag - Trier; Gebharda Fugel'a) Kösel -Kempten; Obrazy biblijne wyd, Herdera; dla liturgji: Tablice liturgiczne Dr. Swobody H. Kirsch — Wiedeń.

dnich poglądów zewnętrznych, w nauczaniu szkolnem, w praktyce zatem, zewnętrznie uzmysłowić nie można.

Uzmysłowienie wewnętrzne odnosi się też do różnych stanów wewnętrznych człowieka: fizycznych, jak uczucie głodu, zimna, ciepła, zmęczenia i t. p., i psychicznych, jak nadzieja, lęk, obawa, żal, miłość i t. p.

Uzmysławiać można również pojęcia empiryczne i transcendentalne.

Środki uzmysłowienia są różne. Przejdziemy najważniejsze.

1. Obserwacja wewnętrzna. Wspominaliśmy już jak wielkie znaczenie ma „doświadczenie wewnętrzne", jako materjał dla fantazmatów, z których rozwijają się pojęcia transcendentalne. Dlatego tak ważnem jest naprowadzać dzieci do autoobserwacji swego życia wewnętrznego, zwracać im uwagę na te przejawy, które mają łączność z uczuciem i chceniem ludzkiem. Dziecko np. popełniło coś złego i żałuje teraz za to. Otóż tego przejawu wewnętrznego: żalu, można użyć jako poglądu do wyjaśnienia pojęcia żalu, który definjuje katechizm jako: „boleść z powodu popełnionych grzechów, połączona z postanowieniem ich... Łatwo też wywołać takie stany, jak objawy nadziei, lęku, obawy i t. p. Można opowiedzieć np. dzieciom o postanowionej wycieczce, w której mają wziąć udział wszystkie dzieci, a na którą wszyscy się cieszą... i powiedzieć im, że oczekiwanie jakiegoś dobra nazywamy nadzieją. Łatwo z tem połączyć wyjaśnienie pojęcie nadziei chrześcijańskiej. Można także zwrócić uwagę dziatwy na takie stany wewnętrzne, które ona już dawniej przeżywała np. żal, który dziecko obudza przy wieczornym rachunku sumienia lub przy innych sposobnościach i t. p.

2. Obok autoobserwacji ważnym środkiem dla uzmysłowień wewnętrznych jest wglądnięcie w życie drugich, korzystanie zatem z wewnętrznego doświadczenia cudzego i przyswajanie na doświadczenie swoje własne. Dzieje się to za pomocą opowiadania, w którem dzieci przeżywają razem z bohaterem opowiadania najrozmaitsze stany wewnętrzne, a przez to wzbogacają swe doświadczenie wewnętrzne. Metodyka szczegółowa podaje kilka rodzaje opowiadań:

a) Przykład. Jest to konkretne zdarzenie z życia osób działających, które uzmysławia jakieś pojęcie, a zarazem służy jako wzór do naśladowania, względnie jako ostrzeżenie przed

tem, czego dzieci powinny unikać, Przykład szerzej opowiedziany nazywa się opowieścią.

b) Opowieść. Jest to zatem zdarzenie przedstawione wraz ze szczegółami po sobie następującymi, tak że uczeń widzi w duchu osoby działające, słucha ich rozmowy, współczuje z niemi i w ten sposób przeżywa dane zdarzenie razem z niemi.

c) Podobieństwo jest zbliżone do przykładu. Jest to zestawienie, względnie porównanie dwóch podobnych rzeczy, lub zdarzeń w tym celu, aby rzecz nieznaną przez znaną objaśnić.

Przykłady należą do tego samego rodzaju co i pojęcie, podobieństwo zaś podaje dwie rzeczy podobne do siebie pod pewnym względem, należące jednak do innego rodzaju. Podobieństwo nadaje się szczególnie do uzmysławiania pojęć nadzmysłowych. Stwórca niejako rozmyślnie utworzył rzeczy zmysłowe tak, żeby były obrazem rzeczy duchowych i pomagały ludziom do wzniesienia się przy ich pomocy, jakby na jakimś stopniu, wyżej do rzeczy nadzmysłowych. Stąd tak wiele w Piśmie św. wyrażeń obrazowych, z których każde jest skróconem podobieństwem. Pełno tam metafor i alegorji. Natura i świat życia ludzkiego służy do oświetlenia prawd niebieskich. P. Jezus używał bardzo często podobieństw. Znane są podobieństwa o Królestwie niebieskiem, o Dobrym Pasterzu, Siewcy, Grobach pobielanych i t. d. Podobnież i Kościół postępuje. Pełno w świątyniach naszych postaci alegorycznych, symboli. Wszystkie te rodzaje podobieństw przedstawiają coś wyższego, duchowego w przedmiocie zmysłowym. W sali szkolnej natura i życie znikają zbytnio z przed oczu naszych. Wskutek tego słowa nasze stają się nieraz jakby odmierzone cyrklem. Otóż przy omawianiu rzeczy nadzmysłowych starać się trzeba o dobre podobieństwa, porównania. Ułatwiają one nietylko uchwycenie prawdy i urobienie pojęcia, ale nadto przyczyniają się do zatrzymania jej w pamięci. Ilekroć dziecko popatrzy na nie, względnie usłyszy na nowo, zaraz przypomni sobie zawarte w nich prawdy.

d) Przypowieść-parabola. Jestto opowieść osnuta na podobieństwie, a zatem podobieństwo przedstawione w dłuższem opowiadaniu. Typowym przykładem przypowieści jest przypowieść o Synie marnotrawnym. W niektórych przypowieściach jednakże dane opowiadanie jest raczej konkretnym przypadkiem jakiejś ogólnej prawdy, aniżeli podobnem zdarzeniem

niższego rodzaju. Tak np. przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie jest faktycznie przykładem, względnie opowieścią, t. zn. konkretnym przypadkiem okazanej miłości bliźniego.

e) Przeciwieństwo, jestto porównanie negatywne, zestawienie dwóch wprost przeciwnych sobie pojęć, osób, rzeczy, czynów w tym celu, aby ukazując znamiona jednego wyobrażenia uwydatnić lepiej znamiona wyobrażenia odwrotnego. Obok tego co jest, czy co powinno być — stawia się to, co być nie powinno, lub czem dana rzecz nie jest. Można np. uzmysłowić dziecku pojęcie posłuszeństwa w ten sposób, że wykaże się co dziecko posłuszne czyni lub czyniło, jak postępowało np. Dzieciątko Jezus. Jaśniejszem jeszcze stanie się pojęcie posłuszeństwa, gdy się przedstawi, czego dziecko posłuszne nie czyni. Typowym przykładem przeciwieństwa jest np. „Faryzeusz i celnik“.

Nie wchodząc bliżej w te różne rodzaje opowiadań podkreślić jeszcze raz trzeba ogólne znaczenie opowiadania dla nauczania religijnego. Opowiadanie nadaje się najwięcej do żywego zainteresowania nauką religji, do uprzystępnienia prawd religijnych dziatwie. Przytem nietylko ułatwia zrozumienie prawdy, ale równocześnie działa na serce. Dobry katecheta musi umieć dobrze opowiadać.

W opowiadaniu poszczególne człony szeregu muszą następować tak jak się w życiu dzieje i jak katecheta pragnie je utrwalić. Przygotowując się zatem do lekcji musi sobie katecheta jasno zdać sprawę z danego szeregu — ułożyć, względnie włączyć w opowiadanie istotne znamiona prawdy, czy zasady, którą chcemy uzmysłowić, względnie podać jako wzór do postępowania — a nadto tchnąć potem w dany szereg życie — przemienić ten szereg na opowiadanie tętniące życiem. Chcę np. ułożyć sobie opowiadanie jako pogląd na ósme przykazanie, o kłamstwie. Zestawię sobie następujący szereg: dziecko kłamie... rodzice karzą dziecko... dziecko uznaje, że na karę zasłużyło... przyjmuje karę chętnie... postanawia nie kłamać... poprawia się po dłuższej pracy. Na kradzież: źli koledzy namawiają dziecko do kradzieży... Bóg zakazuje kraść... dziecko wie o tem, dlatego zrazu nie śmie kraść... daje się wreszcie namówić do kradzieży... żałuje potem — opowiada się — oddaje rzecz skradzioną... nie kradnie więcej.

Albo: Matka jest chora... dziecko ją pielęgnuje i modli się o wyzdrowienie... matka czyni ślub na wypadek wyzdrowienia... wraca do zdrowia... dziecko dzięki składa Bogu za tę łaskę... matka wypełnia ślub.

W ten sposób tworzę szeregi odpowiednie i dla innych katechez. W te szeregi trzeba następnie tchnąć życie. Trzeba je przyoblec w żywe ciało opowieści, upiększyć, wymalować o tyle dodatkami wziętemi z fantazji, ażeby fantazja dzieci została poruszona, pobudzona do działania tak, jak gdyby dziecko dane zdarzenie przeżywało. Będzie zaś kiedyś dziecko w podobnej sytuacji, wtedy na podstawie praw odnowy idei, przypomni się jemu dana prawda, czy zasada religijna: dziecko zda sobie sprawę z tego, co czynić powinno.

Doświadczenie wykazało wszakże, że t. zw. „opowiadania moralne" robione *ad hoc* przyczyniają się bezwątpienia w wysokim stopniu do łatwiejszego urobienia pojęcia, natomiast jako wzór do naśladowania mają mniejsze znaczenie. Posługiwać się zatem należy o ile możności przykładami wziętemi wprost z życia, jednakże psychologicznie opracowanemi. Zwłaszcza dobierać takie przykłady, z których występuje piękno moralne. Opowiedzieć o chorym, np. żołnierzu w szpitalu, który swe cierpienia znosił z pogodną cierpliwością; o córce, która pielęgnuje z niestrudzoną pieczołowitością swą matkę chorą i t. p. Przytoczyć przykłady miłości bliźniego czynnej, prawdy, uczciwości, pracowitości i t. d. Fakty wzięte z życia codziennego, np. z życia, które na wsi, czy w mieście się zdarzyły, o których może młodzież słyszała, a może nawet zna dane osoby — oświetlić stronę moralną danego faktu. To działa silnie na wolę. Widok danej osoby przypomni fakt, a zarazem odnowi postanowienie powzięte przy tem opowiadaniu. A nadto napełni czcią dla danej osoby, a raczej dla danego faktu etycznego, co tak ważne zwłaszcza w dzisiejszych czasach i dla młodzieży wogóle.

Katecheta może też wyzyskać swe własne najrozmaitsze przeżycia. Jechałem kiedyś tramwajem, wprowadzają do przedziału chłopczyka ciemnego... mógł mieć lat czternaście... jedzie z nim dozorczyni... wiezie go na klinikę oczną... Wyzyskać ten, czy podobny fakt do uwielbienia dobroci Bożej wobec nas, którzy mamy dobre oczy, a zarazem wywołać współczucie dla kalek, upośledzonych i t. d. Widok ślepca, czy kaleki przypo-

mina daną katechezę, wpłynie na pełne taktu zachowanie się dziatwy wobec kaleki...

Tramwaj staje... ludzie czekają cierpliwie, nie złoszczą się. Omówić dlaczego lepiej cierpliwie znosić takie i tym podobne nieprzyjemności, niż unosić się na próżno i stać się przedmiotem pośmiewiska dla drugich. Dziatwa zrozumie, że dobro moralne jest zawsze rzeczą rozumną. W podobnej zaś okazji łatwiej jej będzie znieść rzeczy nieuniknione.

Pozwolić też dzieciom samym wypowiedzieć swe własne przeżycia. Przez to nawiązuje się silniejszy kontakt z duszą dzieci. Dane przeżycie złączyć z odpowiednią zasadą religijną. *Nihil novi sub sole.* Podobne przeżycia wracają. Z niemi wrócą i obudzone wtedy postanowienia i dobre myśli, uczucia i t. d. Zwłaszcza z młodzieżą starszą trzeba głębiej wnikać w życie. Zyska na tem zainteresowanie się problemami etycznemi, zyska charakter!

Przez takie omawianie przeżyć z życia dzieci, czy starszych zaostrza się uwagę młodzieży na to, co w życiu ludzkiem jest etyczne, wartościowe i piękne. Lekkomyślność dziatwy i młodzieży przechodzi obok najszczytniejszych rzeczy nieraz z zupełną obojętnością. Trzeba otwierać oczy i serca katechumenów na dodatnie strony życia ludzkiego - a to co dobre i piękne w naturze i życiu zacznie oddziaływać na ich wyrobiebie duchowe.

1. Z reguły należy omawiać takie grzechy, upadki, błędy dziatwy, w które zazwyczaj dzieci popadają. Unikać zaś wykroczeń o podłożu patologicznem lub zbrodniczem. „Nie należy wywoływać wilka z lasu“. Omawianie wykroczeń większych mogłoby osłabić i przytępić wrażliwość duszy dziecięcej, zwiać z niej świeżość niewinności.

2. Obok wykroczeń, stron ujemnych, przedstawiać także dodatnie strony medalu: to co jest dobre, szlachetne w życiu dziatwy. Oszem omawianie dobrego w życiu dziatwy powinno przeważać. Dzieci muszą nabrać przeświadczenia, że cnota, dobro jest w życiu czemś normalnem, grzech zaś czemś anormalnem, odstępstwem od dobra.

3. Przypadki omawiane nie powinne być skomplikowane.

4. Na stopniu niższym uwzględniać jedynie stosunki obecne. Na wyższych zaś omawiać przyszłe warunki, w jakich przypuszczalnie dziatwa obracać się będzie po wyjściu ze szkoły.

Najwznioślejszą wszakże księgą wychowania jest i pozostanie zawsze dla ludzkości historja biblijna. Tam znajdzie katecheta nieprzebrane skarby przykładów i opowieści dla kształcenia charakterów, do uzmysławiania zasad i prawd religijnych. Z tej skarbnicy czerpać powinien przedewszystkiem katecheta obficie i umiejętnie, by dziatwa obserwując przeżycia osób biblijnych, kształciła swój chrześcijański charakter. To samo, acz w mniejszym stopniu, odnosi się do „Żywotów Świętych". Wystrzegać się jednak należy podkreślania zbyt silnego nadzwyczajności w życiu świętych, tem mniej zalecać takie nadzwyczajności do naśladowania. Zamiast zachęcić mogłoby to wprost zniechęcić młodzież. Pożyteczniej stokroć, gdy młodzież śledzić będzie stopniowy rozwój duchowy danego bohatera, który świętym się nie urodził, lecz własną pracą, własnym wysiłkiem wznosił się coraz wyżej. To wywoła samo przez się ów augustynowski okrzyk: „Potuerunt hi et hae, cur non tu"[1]).

KATECHEZY NA PIERWSZĄ KLASĘ
SZKOŁY POWSZECHNEJ.

Zastosowanie. Czasem dzieci rzucają kamieniami, wybiją szybę. Przychodzi ojciec do domu, patrzy szyba wybita... Kto to zrobił? — Wychodzi Kazio, bierze tatusia za rękę i mówi: tatusiu, to ja! Proszę mi przebaczyć, ja się poprawię!" Czy tatuś dobry ukarze dziecko? — Jeśli tatuś zobaczy, że dziecku bardzo przykro i że chce się poprawić to z pewnością daruje winę. Gdy dziecko obrazi P. Boga, popełni jaką winę przed

---

[1]) Por. Huber S. F. Nachahmung der Heiligen. Znajdzie tam katecheta nader cenne wskazówki, jak i w czem należy naśladować świętych, jakoteż krytyczne uwagi o życiu świętych, co w danem zdarzeniu było chorobliwego, czy nie nadającego się do naśladowania.

Bogiem, na co zasłużyło? — P. Bóg musi ukarać dziecko za złe. Dlaczego? Bo P. Bóg nie znosi złego, jest sprawiedliwy i dlatego za złe karze. Co ma dziecko zrobić, żeby P. Bóg nie karał, odpuścił winę? — Sam Bóg powiedział jak mamy prosić o odpuszczenie winy. Słyszałyście jak starsi się modlą: „Ojcze nasz... odpuść nam nasze winy". I wy tak się módlcie: Ojcze... odpuść nam nasze winy". (Wyćwiczyć). Sama modlitwa ta jednak nie pomoże wiele. Musi wam być w sercu przykro, że obraziliście P. Boga. Musicie też powiedzieć sobie po cichu: „Już więcej tego nie zrobię". Dziecko jakieś np. skłamało. Jak powinno przeprosić P. Boga? — Tak musi powiedzieć tak ze serca: „Ojcze... odpuść nam nasze winy". Co powinno jeszcze dodać? — „Już odtąd kłamać nie będę!"

Dzisiaj wieczorem, przy paciorku wieczornym, pomyślcie o tem, czy zawsze słuchaliście tatusia, mamusię, p. nauczyciela (kę)? Czy nie brałyście innym dzieciom zabawek, chleba, ołówka? Czy przezywałyście inne dzieci, biły? — Czy dokuczałyście zwierzętom? To wszystko niepodoba się P. Bogu. Za te grzechy P. Bóg karze. Trzeba P. Boga przeprosić, żeby P. Bóg odpuścił wam winę. Co jeszcze trzeba przyrzec? Że się poprawicie. Wstać! Pomodlimy się teraz wszyscy, żeby nam P. Bóg przebaczył te winy, któremi dziś obraziliśmy P. Boga. Naprzód poprosimy o odpuszczenie grzechów. Będę się modlił głośno, a wy za mną cicho w sercu: „Ojcze niebieski! odpuść nam nasze winy! Dodajmy jeszcze to przyrzeczenie: „Postanawiam poprawić się i więcej nie grzeszyć". Tak módlcie się się zawsze, gdy nieszczęściem obrazicie P. Boga. Zwłaszcza pomódlcie się tak wieczorem przed zaśnięciem. Jak się pomodlicie wieczorem? — Co jeszcze trzeba dodać? Gdy tak się pomodlicie i przykro wam będzie, że obraziłyście P. Boga — Ojciec niebieski odpuści wam wasze winy — będziecie znowu kochanemi dziećmi P. Boga.

Dzieci starsze i ludzie dorośli jeszcze co innego czynią żeby im P. Bóg winy odpuścił. Idą do spowiedzi. Może widziałyście już jak się spowiadał tatuś, wasza mamusia, starsza siostrzyczka? Spowiadają się t. z. mówią księdzu w kościele swe grzecy. Ksiądz w zastępstwie samego P. Boga odpuszcza im winy. To P. Jezus dał taką moc kapłanom. Po spowiedzi serca ludzi są całkiem czyste. Gdy będziecie starsze i wy pój-

dziecie do spowiedzi i wasze serca będą wtedy całkiem czyste. Wtedy będzie wam dobrze na sercu.

10. KATECHEZA: *Powtórzenie. „Odpuść nam... jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.*

Jakimi byli pierwsi rodzice w raju? (Dobrymi i szczęśliwymi). Dlaczego utracili swe szczęście w raju? (Bo zgrzeszyli). Jaki grzech popełnili pierwsi rodzice? Kto namówił Ewę do nieposłuszeństwa? — Kogo namówiła Ewa? — Kto był najwięcej winien? Jak ukarał P. Bóg węża? — Co powiedział P. Bóg do Ewy? Co powiedział P. Bóg do Adama?

Pokażę wam teraz obraz! Siedźcie cichutko (2. obraz z serji Herderowskiej). Przypatrzcie się dobrze temu obrazowi. Ile osób widzicie tam? — Kto policzył już? — Powiedz N. Dobrze — sześć osób! Wylicz je! P. Bóg — Anioł — Adam — Ewa — N. Marja Panna z Dzieciątkiem Jezus). Pokaż mi gdzie jest Adam i Ewa? N.! Dlaczego wychodzą z raju? — Kto ich wypędził? — Co mają Adam i Ewa na sobie? — Kto dał im to ubranie? — Dlaczego Adam i Ewa nie mogą wrócić do raju? — Kto stoi w bramie raju? — Co trzyma Anioł w ręce? — Jak pokazuje drugą ręką? — Co oznacza ten ruch ręki? — Co widać przez bramę raju? — (Drzewa owocowe). Kto skusił pierwszych rodziców, żeby zjedli z drzewa zakazanego? — Gdzie tu jest wąż? Na tym obrazie jest jeszcze drugi wąż taki malutki... gdzie? — Gdzie jest tu P. Bóg? — Dokąd wskazuje P. Bóg ręką? — Na kogo? — Kto jest ta niewiasta z tem dzieciątkiem małem? P. Bóg, Anioł, Adam i Ewa są na obrazie wcale wielkie. N. Marja Panna i Dzieciątko Jezus wydają się malutkie. Dlaczego? Dlatego, że N. Marja Panna i P. Jezus jeszcze wtedy nie byli na ziemi. Mieli przyjść na ziemię dopiero później, po długich latach... Tak P. Bóg ukarał pierwszych rodziców. — Wygnał ich z raju skazał na cierpienia i na śmierć. Czy P. Bóg pozostał zawsze zagniewany na Adama i Ewę? Nie P. Bóg i im przebaczył winę. — Co muszą ludzie czynić, aby im P. Bóg winy odpuścił? (Prosić o przebaczenie). Jak mogą dzieci prosić P. Boga o przebaczenie? (Ojcze — odpuść nam nasze winy). Co jeszcze muszą dodać? (Przyrzeczenie poprawy). Jak mogą to powie-

dzieć? — (Postanawiam poprawić się i więcej nie grzeszyć). Kto się tak pomodlił wczoraj wieczorem? Kto zapomniał? — Ty także i ty też... Zato dzisiaj wieczorem przeprosić P. Boga. Zawsze, gdy tylko przytrafi się wam zrobić, coś złego, zaraz proście P. Boga o odpuszczenie waszej winy. Wstać! Pomodlimy się i teraz, aby wam P. Bóg odpuścił winy dzisiejsze. Może dzieci nie nauczyły się lekcji, paciorka nie zmówiły, nie posłuchały mamusi, gdy was rano budziła. Sam powiem głośno, a wy po cichu powtórzcie w sercu: „Ojcze niebieskie — odpuść nam nasze winy. — Postanawiam poprawić się i więcej nie grzeszyć!"

Zapowiedzenie. Czy wystarczy tylko powiedzieć: „Ojcze... odpuść nam nasze winy", a P. Bóg zaraz przebacza? Czego jeszcze więcej potrzeba? Tak trzeba w sercu odczuć! Musi nam być przykro, żeśmy P. Boga zasmucili. Ale i na tem nie koniec. Trzeba jeszcze czegoś więcej... Zaraz wam o tem powiem.

Wykład z wyjaśnieniem. Popatrzcie jeszcze raz na obrazek jak Ewa ma ręce złożone? Serce ją boli... płacze... boi się... Kogo? (P. Boga, Anioła). Kogo jeszcze? (Adama). Dlaczego boi się Adama?... Przywiodła Adama do grzechu... Myśli sobie: „stałam się przyczyną nieszczęścia dla Adama... Czy mi Adam odpuści tę wielką winę?" Czy ładnieby było, żeby Adam się gniewał na Ewę. Gdyby jej wymawiał: „Tyś przyczyną mego nieszczęścia, idź precz odemnie!" Komu by się to nie podobało? P. Bóg nie przebaczyłby w takim razie i Adamowi. Tak! Adam się modlił: Ojcze... odpuść nam nasze winy... P. Bóg przebaczył Adamowi. Komu musiał i Adam przebaczyć? (Ewie). Ewa zawiniła wobec Adama, była winowajcą wobec Adama. — Jeśli Adam chciał, żeby mu P. Bóg odpuścił winy, musiał zatem wprzód odpuścić Ewie.

Zastosowanie. Było raz dwoje dzieci. Siostrzyczka nazywała się Kazia, a braciszek Janek. Matka pozostawiła ich samych w domu. Na stole leżał cukier. Janek poszedł do stołu zabiera cukier, kładzie do ust... Co popełnił Janek? (Kradzież). Tak był to sobie taki mały złodziejaszek. Mama nie widziała jak Janek skradł cukier. Zobaczyła to jednak Kazia. Była na podwórzu. Przez okno widziała, jak Janek skradał się po cukier. Mama wraca. Patrzy na stół. Cukru jakoś mniej. Pyta się:

co się stało z cukrem — gdzie się podział?... Janek milczy Matka zwraca się do Kazi: tyś starsza, powiedz, kto zabrał cukier? Kazia myśli sobie, kłamać nie będę — muszę powiedzieć prawdę.

„Mamciu to Janek zabrał". Mama rozgląda się za trzepaczką... Janek widzi, że źle — zaczyna płakać, całuje mamcię w rękę: „niech mi mamcia kochana przebaczy — ja już się poprawię — więcej tego nie zrobię". Mamci żal się zrobiło Janka: „daruję ci, ale drugi raz żebyś mi się nie ważył brać cukier"... Janek zadowolony, że tak jakoś mu uszło. Mamcia wychodzi... Gdy mama wyszła — bierze mój Janek trzepaczkę i nuże na siostrzyczkę, chce ją bić... Kazia w krzyk, płacz... Mama słyszy płacz — wchodzi prędko do pokoju... patrzy... a tu Janeczek z trzepaczką w ręku goni za siostrzyczką. Czekaj, mój ty kochany chłopaczku, mówi mamusia — to ja ci darowałam karę, a ty nie chciałeś darować siostrzyczce, że powiedziała na mój rozkaz prawdę... dajno tu trzepaczkę... i porządnie teraz wytrzepała skórę Jankowi. — Dlaczego mama ukarała Janka? Bo nie był dobry dla Kazi. Mama przebaczyła Jankowi — komu był powinien Janek przebaczyć? — Gdyby był przebaczył siostrzyczce, nie otrzymałby kary od mamci.

P. Bóg postępuje podobnie z ludźmi. Gdy wy nie jesteście dobre dla drugich, może P. Bóg być dobrym dla was? — Jeśli wy jesteście zaraz dobre dla drugich — nie gniewacie się, zaraz przebaczacie — wtedy i P. Bóg będzie dla was dobry. Dlatego modlimy się: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom!" T. z. O Boże przebacz mi moje winy — i ja przebaczam chętnie mym winowajcom. Kto to jest twój winowajca? Kto wobec ciebie zawinił. Kto cię np. uderzył, nabił, jest twoim winowajcą. Dlaczego? — Ewa zawiniła wobec Adama? Ewa była wobec Adama winowajczynią... Czy wolno winowajcy za złe, złem się odpłacać? Nie, trzeba winowajcy odpuścić winę. Wtedy i P. Bóg nam chętnie będzie przebaczał. Wstać, pomodlimy sie: „Ojcze nasz — odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom!" — Nigdy się nie mścijcie! Nigdy złem na złe nie płaćcie. Ale zawsze dobrem za złe! Wtedy P. Bóg odpuści wam wasze winy, nie będzie was karał!

11. KATECHEZA: *Grzech pierworodny: Ale nas zbaw ode złego. Amen.*

Powiedz mi wyraźnie i powoli: Ojcze nasz! N. Jak się zaczyna ta piękna modlitwa? Jak się pomodlisz, żeby P. Bóg dał nam zawsze chleb powszedni? — Jak się pomodlisz, gdy ktoś wymawia imię Boże bez uszanowania? Jak się pomodlisz, żebyś był zawsze posłuszny? Jak się pomodlisz, by cię P. Bóg wziął kiedyś do nieba? Jak się pomodlisz, by cię kusiciel nie przywiódł do grzechu? Jak się pomodlisz, by P. Bóg przebaczył ci twoje winy? — Komu ty musisz przebaczyć, jeśli chcesz, żeby i tobie P. Bóg przebaczył? — Kto jest naszym winowajcą? Wstać! Zmówimy jeszcze raz wszyscy pobożnie „Ojcze nasz!" Przy każdej prośbie pomyślcie o tem, o co prosicie.

Zapowiedzenie. Opowiem wam jak się wiodło i co się działo z Adamem i Ewą po ich wypędzeniu z raju.

Wykład z wyjaśnieniem. Adam i Ewa żyli teraz poza rajem. Nieraz było im ciężko i smutno. Adam pracował w polu, zorał ziemię, zasiał zbożem. Najczęściej całymi dniami był poza domem. Wieczorem dopiero przychodził. Ewa pozostawała sama. Zapłakiwała się, że tyle nieszczęścia sprowadziła na Adama i siebie. Po jakimś czasie sprawił P. Bóg pierwszym rodzicom radość wielką: dał im syna. Nazwano go: Kain. Adam i Ewa cieszyli się tem dzieckiem bardzo. Adam zbudował dla niego kołyskę. Ewa szyła dlań ubrańka. Kain jednak był dzieckiem niemiłem. Ewa miała z nim wiele kłopotów. Kto to przepowiedział? — P. Bóg? Jak P. Bóg powiedział do Ewy w raju? — Była to kara za to, że zjadła owoc z drzewa zakazanego. To też Ewa cierpliwie znosiła te wszystkie kłopoty, bo wiedziała, że na nie zasłużyła. Po jakimś czasie dał P. Bóg pierwszym rodzicom drugiego synka: Abla. Później dał P. Bóg Adamowi i Ewie jeszcze wiele innych dzieci: chłopców i córek. Z wszystkiemi miała Ewa wiele cierpień — gdy były małe.

Najwięcej cierpień sprawiał Ewie Kain. Na zewnątrz wyglądał Kain tak jak Adam. Był podobny do Adama: miał głowę, ręce, nogi jak Adam. Ale i wewnątrz, w duszy był Kain podobny do Adama. Dusza Kaina była podobna do duszy Adama: był w niej grzech. Kain nie popełnił sam tego grzechu — oddzie-

dziczył po Adamie, ten grzech, który popełnił Adam w raju. Grzech ten przeszedł z Adama na Kaina. Z kogo przeszedł ten grzech na Kaina? Kain odziedziczył swój grzech po Adamie. Ponieważ w duszy Kaina był grzech — dlatego Kain, gdy był starszy, miał nieraz ochotę do czegoś złego. I rzeczywiście nieraz coś złego popełnił. Co też złego mógł Kain robić? — Tak! Prawdopodobnie nie słuchał Ewy, był zły dla Abla, kłócił się z nim, bił go. Latał tylko po polach, nie chciał w domu siedzieć. Wybierał ptaszki z gniazd, dręczył zwierzęta, wyrywał skrzydła muchom... Był to taki dziki chłopak. Kłamał, złościł się. O nieraz Adam i Ewa płakali nad tem niesfornem dzieckiem.

I Abel przyszedł z grzechem na ziemię. I on oddziedziczył grzech po Adamie. Abel odczuwał także nieraz ochotę do złego. Ale nie szedł za tą skłonnością do złego. Zaraz gdy tylko poczuł pokusę do złego, modlił się o pomoc do zwalczania złego i nie grzeszył. Jak mogą się dzieci modlić, by nie uległy pokusie? — Tak i Abel się modlił. Zaraz pomyślał sobie: „Bóg mnie widzi — nie zrobię tego!" Abel pozostał też zawsze dobrym — sprawiał Adamowi i Ewie wiele radości. Kto jeszcze cieszył się dobrym Ablem? (P. Bóg).

Kain i Abel pomagali Adamowi i Ewie w pracy. Orali ziemię, kopali w ogrodzie, siali zboże, sadzili warzywa. Potem kosili zboże i zwozili do domu, młócili. Młynów jeszcze nie było wtedy, zboże musieli mleć na żarnach. Kto z was widział żarna? (Opisać). Była to ciężka robota. Nieraz pot spływał im z czoła. Tak ciężko pracowali na chleb. Kto przepowiedział, że w pocie czoła pracować będzie Adam na chleb? — Jak powiedział P. Bóg? Nieraz z ciężkiej pracy, aż Adam chorował. Wtedy dopiero był smutek w domu!

Jakże to smutne były skutki grzechu Adama? Kto musiał także pokutować za grzech Adama? (Jego dzieci) Na kogo przeszedł grzech Adama? (Na dzieci jego). I my jesteśmy dziećmi Adama. Adam i Ewa to nasi pierwsi rodzice. Wszyscy ludzie są dziećmi Adama. Wszyscy też ludzie odziedziczyli po Adamie grzech. Co odziedziczyli wszyscy ludzie po Adamie? Wszyscy ludzie odziedziczyli po Adamie grzech. Jaki grzech? Ten grzech, który Adam i Ewa popełnili w raju. Grzech ten który dziedziczymy po Adamie, nazywa się grzech dziedziczny. Jak się nazywa grzech, który oddziedziczyliśmy po Adamie?

Grzech dziedziczny nazywa się inaczej grzech pierworodny. Jak się nazywa inaczej grzech dziedziczny? (Wyćwiczyć).

Grzech pierworodny, przeszedł na nas z pierwszych rodziców. Każde dziecko przychodzi na ziemię z grzechem w duszy. I wy miałyście na duszy grzech, gdy przyszłyście na ziemię. Jaki grzech? — Dlatego i wy macie nieraz ochotę do złego. Do czego mają nieraz dzieci złą ochotę? (bić się, kłamać, kraść...). To są złe rzeczy. Gdy przyjdzie wam taka zła chęć, zaraz pomyślcie: o to zła rzecz, to grzech! Nie uczynię tego! P. Bóg patrzy na mnie. Wtedy P. Bóg będzie się cieszył wami, jak się cieszył Ablem.

Dzieci Adama musiały ciężko pracować, męczyć się. Wam tak ciężko jeszcze nie jest, ale tatuś wasz i mamusia ciężko muszą pracować, czasem aż chorują z przemęczenia. I wy będziecie kiedyś ciężko pracowały. Może które z was już chorowało. To są skutki grzechu pierworodnego.

Kiedyś wreszcie wszyscy umrzemy. — To wielkie zło! Może już które z was było przy umierającym człowieku? Kto był przy śmierci czyjejś? — O jak wtedy ciężko ludziom. Pocą się, męczą, aż wreszcie dusza wychodzi z ciała. My wszyscy umrzemy kiedyś. Choroby i śmieć, to kara za grzech pierworodny.

Gdzie pójdzie dusza po śmierci? (Do nieba). Kto wam wysłużył niebo? (P. Jezus). Kto walczy z ochotą do złego i kocha bardzo P. Jezusa pójdzie do nieba. Kto jeszcze pójdzie do nieba? (Kto żałuje za grzechy i stara się być coraz lepszym). Gdzie pójdzie dusza, która ma na sobie małe grzechy? (Do czyśćca). Gdzie pójdzie dusza, która ma na sobie ciężkie grzechy? (Do piekła). Czyściec jest wielkiem złem, ale jeszcze większem złem jest piekło. Co zaś jest złem największem? To grzech! Bo tylko grzech wtrąca ludzi do piekła. O strzeżcie się grzechu! Raczej umrzeć, niż zgrzeszyć.

Zastosowanie. Mówiłem wam o nieszczęściach jakie Adam ściągnął na siebie i na swe dzieci. Na kogo przeszedł grzech Adama? Jak się nazywa ten grzech, który z Adama przeszedł na wszystkich ludzi? — (Grzech dziedziczny, pierworodny). Co oddziedziczyliśmy po Adamie? (Ochotę do złego, pracę ciężką, choroby, cierpienia, śmierć, czyściec, piekło). To są bardzo złe rzeczy. Kto może zachować nas, zbawić od tych złych rzeczy? — Tak P. Bóg jest bardzo miłosierny i wszechmocny!

P. Bóg może nas zbawić od złego. Dlatego też ludzie starsi modlą się często: „Ojcze niebieski zbaw nas ode złego!“ Jak modlą się ludzie starsi? — To znaczy zachowaj nas Ojcze niebieski od wszystkich złych rzeczy. Od jakich złych rzeczy? (Od grzechu). Od czego jeszcze? (Od chorób). Od czego jeszcze? (Cierpień, śmierci, czyśca, piekła). Wstać! Pomodlimy się: „Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech, zbaw nas ode złego! uchowaj mnie, Boże miłosierny, od ochoty do złego, zachowaj od grzechu, od cierpień i śmierci, a zwłaszcza zachowaj mnie od potępienia wiecznego. Przyjdź królestwo Twoje o Boże! Zaprowadź mnie do nieba! Amen.

12. KATECHEZA. *Powtórzenie: Obietnica Odkupiciela.*

Powtórzenie. Widziałem raz taki obrazek: dwie drogi... jedna, droga prawa, prowadzi w górę; druga, lewa, prowadzi w dół. Droga prawa: to droga prowadząca coraz wyżej do nieba. Droga lewa: to droga prowadząca do piekła. Tam zaś gdzie się rozchodziły obie drogi, stały dwie postacie. Na początku drogi prowadzącej do nieba, stał Anioł biały, świetlany... Nawołuje on dziecko do siebie... wskazuje na drogę do nieba, mówi niejako: „Dziecko moje, bądź grzeczne, módl się pobożnie, pracuj pilnie. Nie daj się skusić do złego, idź zawsze drogą, która prowadzi do nieba“. Co to za Anioł? To Anioł-Stróż! P. Bóg daje każdemu dziecku, każdemu człowiekowi Anioła-Stróża, ażeby go strzegł ode złego. Kto umie modlitewkę do Anioła-Stróża? (Zwykle umieją dzieci tę modlitewkę, wystarczy wyćwiczyć i krótko wyjaśnić, nawiązując do ostatniej katechezy). Zaraz wam ją powiem. Uważajcie dobrze:

Aniele święty, stróżu mój, — Ty zawsze przy mnie stój!
Rano, wieczór, we dnie, w nocy, — Bądź mi zawsze ku pomocy!
Broń mnie od wszelkiego złego
I zaprowadź mnie do żywota wiecznego! Amen.

Kto umie tę modlitewkę? Powiedz W. Powiedz ty! Wstać odmówimy ją wszyscy głośno... Modlitewkę tę mówcie często, a pobożnie, żeby was Anioł Stróż zachował przed wielkiem nieszczęściem i zaprowadził do nieba. (Można ewentualnie pokazać dzieciom obraz, przedstawiający, jak Anioł-Stróż prowadzi dziecko ponad przepaścią i krótko omówić jego znaczenie).

Na drodze zaś lewej, która prowadzi do piekła, stoi anioł czarny. I on nawołuje dzieci do siebie. Namawia, kusi: „chłop-

czyku mój, nie ucz się, na co ci nauka! Ty nie potrzebujesz nikogo słuchać! Rób co ci się podoba! Nikt niema prawa ci rozkazywać! Weź sobie jabłko, gruszkę! Nie masz cukierków? Weź mamci pieniądze, kupisz sobie ile zechcesz! Jak mnie słuchać będziesz, dobrze ci będzie. A potem, potem, pojedziemy sobie hen daleko, tam będziesz miał wszystko“! Kto tak mówi? Tak to szatan-kusiciel. Kusi on dzieci i starszych do złego. Dopóki dziecko małe, to nie wie ono nawet co dobre, a co złe. Żyje sobie niewinnie, spokojnie. Droga życia małych dzieci jest całkiem prosta, gładka. Gdy jednak dzieci dorosną do sześciu, siedmiu lat, zaczynają się wtedy rozchodzić drogi ich. Z początku tylko troszkę, a potem coraz więcej. Któryż to z dzieci Adama był coraz gorszym? (Kain). Kto zaś pozostał dobrym? (Abel). Kain szedł drogą lewą. Dokąd prowadzi ta droga lewa? Abel zaś szedł drogą prawą, prowadzącą do nieba. Dla czego Kain stał się złym? Co odziedziczył Kain po Adamie? (Grzech pierworodny). Tak i dla tego czuł w sobie skłonność do złego. Szatan wiedział o tem i dlatego kusił go do złego. Czy mógł jednak Kain zwalczyć tę skłonność do złego? Tak. Przecież i Abel był synem Adama i on odziedziczył grzech pierworodny. Co był powinien robić Kain, żeby nie ulec skłonności do złego? Powinien był się modlić o pomoc do P. Boga. Kain się nie modlił, nie zwalczał skłonności do złego, dlatego stawał się coraz gorszym, wreszcie stał się mordercą, zabił swego brata Abla, a P. Bóg go przeklął już tu na ziemi. A dlaczego Abel pozostał dobrem dzieckiem? Bo zwalczał skłonność do złego. Gdy tylko spostrzegł, że budzi się w nim chęć, żeby coś złego zrobić, zaraz mówił do siebie: „O to zła rzecz, tego nie uczynię! To grzech“! I modlił się, by go P. Bóg zachował od złego! Jak mogą dzieci modlić się, by was P. Bóg zbawił od wszelkiego złego, zwłaszcza zaś od grzechu? — (Ojcze niebieski.... zbaw nas ode złego. Amen). Wstać pomodlimy się wszyscy. Ja będę mówił głośno, wy zaś módlcie się po cichu, w sercu: „Ojcze niebieski, wejrzyj na mnie dziecko Twoje! Oto i ja już czuję w sobie chęć do złego, bom i ja odziedziczył grzech pierworodny. O zbaw mnie ode złego, zachowaj od grzechu. Ześlij mi Twego św. Anioła-Stróża, by mnie strzegł na duszy i na ciele przed wszelkiem nieszczęściem i wprowadził mnie do żywota wiecznego. Amen“. Siadać. (Ewentualnie zakończyć od-

śpiewaniem pieśni do Anioła Stróża — lub wyćwiczyć lepiej modlitewkę do Anioła-Stróża).

Zapowiedzenie. Opowiem wam teraz jaki dobry był Pan Bóg dla Adama i Ewy po grzechu. Żeby pierwsi rodzice po grzechu nie poszli do piekła, przyobiecał P. Bóg, że zeszle im Odkupiciela, który na nowo otworzy im drzwi do nieba. Naprzód jednak opowiem wam jedno zdarzenie, które nie jest napisane w Piśmie św. Ciekawym bardzo, kto je odgadnie! Uważajcie dobrze!

Wykład. Był raz bogaty i potężny król, bardzo dobry dla ludzi. Co tylko mógł dobrego czynił ludziom... Obok pałacu królewskiego mieszkało dwoje biednych ludzi: mężczyzna i niewiasta. Żal mu ich było. Zaprosił ich do swego ogrodu. Tam wybudował dla nich śliczny dom, wydzielił im duży kawał ogrodu, dał wiele pięknych rzeczy, żeby mogli żyć szczęśliwie pod jego okiem. Gdy już wszystko było gotowe, przychodzi do nich król i mówi: „Dom ten i ogród należy odtąd do was i do waszych dzieci. Ale za to musicie jedno wykonać. Oto niedaleko stąd mieszka sąsiad. Zakazuję wam surowo chodzić do niego. To zły człowiek. Strzeżcie się go!“ Przez długi czas posłuszni byli owi ludzie królowi, nie chodzili do owego złego sąsiada. Aż jednego razu namówiła niewiasta swego męża, aby poszli w odwiedziny do niego. Poszli i zawarli przyjaźń z owym złym człowiekiem. Gdy się o tem król dowiedział, zasmucił się bardzo, że owi dwaj ludzie, którym tyle dpbrego wyświadczył, nie posłuchali go. Kazał wygnać tych niewdzięczników ze swego ogrodu. Teraz atoli są nieszczęśliwymi. Ale nie tylko oni, lecz także i ich dzieci...

Wyjaśnienie. Kto też zrozumiał dobrze całe to opowiadanie? — Kto jest tym królem potężnym i dobrym? — Tak! To P. Bóg, Ojciec nasz najlepszy. A tym mężczyzną i niewiastą nieposłuszną, kto jest? — To Adam i Ewa. P. Bóg dał im przeróżne dary. Dał im przepiękne ciało i duszę. Na czyj obraz stworzył P. Bóg duszę Adama i Ewy? — To wielki dar. Adam i Ewa byli przez to podobni do samego P. Boga. Jeszcze więcej! Duszę Adama i Ewy uczynił P. Bóg świętą, dał im łaskę poświęcającą. P. Bóg przyjął Adama i Ewę za swę dzieci. Te dzieci swe umieścił P. Bóg w prześlicznym ogrodzie. Tam było im dobrze! Dlaczego? (Kazać dzieciom się

wypowiedzieć). Po długiem życiu w raju przyobiecał P. Bóg wziąć Adama i Ewę do nieba. Wszystkie te dary dał Bóg Adamowi i Ewie, ale komu także? Dzieciom ich, t. j. wszystkim ludziom. Co zaś ludzie pierwsi mieli za to czynić? (Mieli słuchać P. Boga). A kto jest owym złym sąsiadem? — Tak to szatan. On zazdrościł Adamowi i Ewie szczęścia w raju. Chciał ich uczynić nieszczęśliwymi na duszy i na ciele. Co uczynił szatan? Kogo skusił do grzechu? — A Ewa kogo skusiła? Jakimi stali się Adam i Ewa przez ten grzech? — Stali się grzesznymi i nieszczęśliwymi. Jaką stała się ich dusza? — Brzydka, czarna jak szatan. Przestali być dziećmi kochanemi P. Boga. P. Bóg wygnał ich z raju. Minęło ich szczęście i radość. Co musieli Adam i Ewa cierpieć? (Kazać dzieciom wyliczyć kary na ciele: umęczenłe, głód, cierpienia, choroby, śmierć). Nietylko Adam i Ewa stali się nieszczęśliwymi przez grzech, który popełnili w raju. Na kogo jeszcze przeszły te wszystkie kary? Tak na ich dzieci t. z. na wszystkich ludzi. P r z e z g r z e c h p i e r w s z y c h n a s z y c h r o d z i c ó w, s t a l i s i ę n i e s z c z ę ś l i w y m i w s z y s c y l u d z i e. Dlaczego? Bo wszyscy pochodzimy od Adama i Ewy. Największem z tych nieszczęść to grzech, który z Adama i Ewy przeszedł na wszystkich ludzi. Jak się nazywa ten grzech, który z Adama i Ewy, przeszedł na wszystkich ludzi. (Grzech dziedziczny, albo pierworodny). Cieszył się szatan w piekle, że teraz wszyscy ludzie pójdą do piekła, a nie do nieba! Na próżno! Pan Bóg ulitował się nad ludźmi. Kto pamięta jeszcze, jak ukarał Pan Bóg węża? Co powiedział P. Bóg do szatana? (Por. Kat. 9.). Co zrozumiał wtedy szatan? Zrozumiał, że zdrada jego nie na wiele się zdała. Dlaczego? Bo Pan Bóg ześle na ziemię niewiastę świętą. Będzie ona mędrszą od Ewy. Ta niewiasta nigdy nie uwierzy szatanowi i nigdy nie zawrze z nim przyjaźni. Kto jest tą niewiastą świętą? To Najwiętsza Marja Panna. Najświętsza Panna Marja, jest Matką Pana Jezusa, Syna Bożego. Pan Jezus umarł na Krzyżu. Odpokutował za grzech Adama i Ewy. Otworzył niebo. Odkupił wszystkich ludzi. Kogo odkupił P. Jezus? Wszystkich ludzi. Z czego odkupił P. Jezus ludzi? (Z grzechu i z piekła). Ponieważ P. Jezus odkupił Krwią Swą Najświętszą na Krzyżu wszystkich ludzi, dlatego nazywa

się: Odkupicielem świata. Jak się nazywa Pan Jezus? — Dlaczego?

Widzicie, jak dobrym jest P. Bóg dla ludzi. Przyobiecał już w raju zesłać ludziom Odkupiciela świata. Kogo przyobiecał P. Bóg w raju zesłać ludziom? P. Bóg przyobiecał w raju zesłać ludziom Odkupiciela świata.

Wielka radość napełniła serca Adama i Ewy, gdy usłyszeli, że przyjdzie kiedyś Zbawiciel świata na ziemię. Teraz jeszcze bardziej było im żal, że zgrzeszyli tak ciężko. Myśleli sobie: Jaki P. Bóg jest dobry! Obraziliśmy tau bardzo P. Boga. A P. Bóg nas nie strącił do piekła. P. Bóg chce nam przebaczyć. Przyobiecał nam zesłać Odkupiciela świata. O teraz już słuchać bedziemy P. Boga!

I tak też czynili. Gdy potem P. Bóg wygnał Adama i Ewę z raju, gdy musieli pracować w pocie czoła i cierpieć i chorować, nie narzekali. Myśleli sobie zaraz: „Zasłużyliśmy sobie na tę karę przez nasz grzech. O! chętnie to ścierpimy! Boże zmiłuj się nad nami. O przyjdź Odkupicielu nasz, zbaw nas od potępienia wiecznego!“

To też P. Bóg odpuścił grzech Adamowi i Ewie. Długo jeszcze żyli Adam i Ewa na ziemi. Dużo się nacierpieli i napłakali nad swem grzechem. Gdy zaś Adam i Ewa umarli nie poszli do piekła. Poszli do osobnego miejsca, które się zwało: otchłań. Jak się zwało to miejsce, do którego poszli po śmierci Adam i Ewa? — Tam w otchłani nie cierpieli pierwsi rodzice. Czekali cierpliwie aż przyjdzie na ziemię przyobiecany Odkupiel świata. Czekali długo. Gdy wreszcie P. Jezus przyszedł na ziemię i umarł na krzyżu, wtedy odpokutował P. Jezus też za grzech Adama i Ewy: odkupił ich i wszystkich ludzi. Gdy zaś P. Jezus wstąpił znowu do nieba, wtedy zabrał ze sobą Adama i Ewę. Teraz Adam i Ewa są w niebie. Patrzcie jaki dobry jest P. Bóg!

Zastosowanie. Niezadługo będziemy obchodzili prześliczne święta Bożego Narodzenia. Na te święta wszyscy się cieszą. Dlaczego? Bo to dzień narodzin P. Jezusa Odkupiciela świata. Na święta Bożego Narodzenia gotują się ludzie przez cały Adwent. Adwent przypomina ten długi czas, w którym ludzie czekali na przyjście P. Jezusa — Odkupiciela świata. W kościele śpiewa się pieśni adwentowe. Nauczę was dzisiaj jednej

z takich pieśni. Naprzód powiem wam same słowa. Uważajcie dobrze: „Spuśćcie nam na ziemskie niwy... (Wyuczyć słów i melodji).

Jak będziecie w kościele, śpiewajcie tę pieśń ze starszymi i dziękujcie P. Bogu, że zesłał nam na ziemię Odkupiciela świata, P. Jezusa.

W SPRAWIE PROGRAMU HISTORJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

według „Programu Gimnazjum Państwowego“ na rok 1921/22.

Mam przed sobą „Program Gimnazjum Państwowego“ — Religja Rzymsko-Katolicka. Wydawnictwo Książnicy Polskiej, 1921 r.

Z utęsknieniem czekałem na tę broszurkę, gdyż miała ona być busolą w nauczaniu religji katolickiej w gimnazjach naszych. Szczególniej zainteresował mnie program historji Kościoła. Trzy razy wertowałem go od początku do końca i doszedłem do przekonania, że prawie nigdzie nie różni się od starych programów, Bo proszę. W całym tym programie, podzielonym na okresy, dla których punktem dzielnym jest: to prześladowania albo wewnętrzne życie Kościoła, to zasługi Konstantyna Wielkiego (!), albo utworzenie Państwa Kościelnego, to próby odszczepieństwa Kościoła Wschodniego lub rozwój życia chrześcijańskiego od Grzegorza VII do końca wojen krzyżowych, albo rozkwit życia chrześcijańskiego (idem per idem) itd., nie można zorjentować się, o co chodzi. Nie widzę naprawdę w programie tym jednolitego planu. A przecież ten plan jest jasny, bo Kościołowi wytknął go sam Pan Jezus: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, chrząc je......., nauczając je, by przestrzegały wszystkiego, cokolwiek wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“. Mat. 28, 19—20. A więc i historja Kościoła ma mieć taki plan, by tę misję Kościoła jasno, bez zamazania przejrzystości, przedstawić, że ona jest ściśle wypełniona. Wynika stąd, że program powinien mieć trzy zasadnicze punkty: 1) Historja rozszerzenia wiary (a nie polityki), 2) Historja utrwalania wiary — środkami

nadprzyrodzonemi i przyrodzonemi i 3) Zycie z wiary — życie Chrystusowe — czyli Historja kultury chrześcijańskiej. To są rysy Historji Kościoła, których nie należy krajać na okresy, ale przeciągnąć je jako nici złote przez wszystkie wieki. Jasna rzecz, że te trzy arterje i nerwy życia Kościoła będą mieć w planie swoje rozgałęzienia — podziały, które jednak nie będą odwodziły uwagi ucznia od głównej idei, a skoncentrują ją siłą już samego planu, a nie przez zabiegi prefekta, do dokładnego poznania Kościoła. To jedno. A teraz potrącę o inną rzecz. Każdy z okresów, podanych w programie ma swoją sztuczną fizjognomję i to czasami o tak rozmaitych rysach, np. okres V, VII, VIII, że dopiero rozczytując się w materjale, odniosłem wrażenie, że autor programu dobrze się trudził, aby jakoś zatytułować okres, ale nie mógł i utknął. Stąd też w tym programie są tytuły okresów, które albo nic nie mówią, albo nie odpowiadają w zupełności charakterystyce danego okresu, np. okres wstępny, okres II. Dziwne jest dla mnie wstawienie uwagi autora w politykę papieży V okresu i upadek znaczenia politycznego papieży, gdy przeciwnie należałoby szaty drzeć na sobie z osłabienia organizacji kościelnej.

Z tego, com przytoczył, zdaję sobie sprawę, że autor programu Historji Kościoła nie otrząsł się z atmosfery starego systemu i nic nowego, ani oryginalnego nam nie dał. A szkoda wielka, bo co rok programów zmieniać nie będziemy.

Włocławek 7/XI 1921 r.

Ks. Edmund Krauze,
profesor gimn. i Semin. nauczycielsk.,
prof. w Semin. duchownem.

NOWY KODEKS
PRAWA KOŚCIELNEGO O SZKOŁACH I WYCHOWANIU MŁODZIEŻY.

(Lib. III. p. IV. Tit. XXII. c. 1372—1383).
(Z uwzględnieniem Konstytucji państwa polskiego z dnia 17./III. 1921).

Naukę Kościoła o szkole i jej stosunku do prawa kanonicznego umieszcza nowy kodeks w czwartej części księgi trzeciej, w której omawia sprawę nauczania kościelnego (de magisterio ecclesiae). Kościołowi powierzył Chrystus szczytną misję nauczania wiary, rozszerzania prawdy ewangielicznej między wszystkie narody (c. 1322, § 1), a misja ta jest zupełnie niezależna od wszelkiego wpływu postronnego, od aprobaty i pozwolenia państwa (c. 1322, § 2). Kościół ma zatem prawo i obowiązek wychowania całej ludzkości podług zasad Chrystusa na dobrych chrześcijan, na dobre sługi Boże, na prawych obywateli civitatis Dei, a tą drogą zapewnić im zbawienie wieczne.

W swem staraniu o wychowanie całej ludzkości nie może Kościół nie zwrócić uwagi na nauczanie i wychowanie prawdziwie chrześcijańskie tych, którzy najbardziej potrzebują tego kierownictwa, to znaczy na d z i e c i i m ł o d z i e ż. Zasadniczo należy troska o wykształcenie i wychowanie dzieci do r o d z i c ó w, którym Bóg tę troskę w pierwszym rzędzie zlecił: „Rodzice mają najściślejszy obowiązek starać się o wychowanie religijne, moralne swego potomstwa; powinni też dbać o ich wykształcenie fizyczne, towarzyskie i starać się o ich dobro materjalne (can. 1113“. Szczególnie zwraca nowy kodeks uwagę, że rodzice (także opiekunowie, rodzice chrzestni i chlebodawcy) mają obowiązek starać się, by ich dzieci lub wychowankowie mogli korzystać z nauki katechizmu (c. 1335).

Rodzice jednak sami nie są w możności (w zwykłych warunkach) podołać obowiązkom wychowania, a zwłaszcza wykształcenia dzieci, szczególniej starszych. Pomocą i po części wyręką rodziców w tej sprawie musi być s z k o ł a. Nic więc dziwnego, że nowoczesne zwłaszcza państwa przykładają wielką uwagę do tworzenia jak najliczniejszych i najlepszych szkół, że zachęcają obywateli do posyłania dzieci do szkół, a nawet wprowadzają t. zw. przymus szkolny, by wszystkim dzieciom zapewnić

bodaj elementarne wykształcenie [1]). Ten przymus ogranicza do pewnego stopnia prawa rodziców, ale wychodzi na dobre dla dzieci, młodzieży i społeczeństwa, umożliwia wytępienie analfabetyzmu, jest zatem dozwolony. Niesłuszne są natomiast pretensje niektórych państw i niektórych teoretyków do t. zw. monopolu państwowego na polu szkolnictwa, czyli żądanie, by wszystkie dzieci musiały koniecznie pobierać naukę w zakładzie państwowym. Taki monopol, wykluczający porządną naukę prywatną, lub w dobrze prowadzonych zakładach niepaństwowych jest nietylko nieumotywowany, ale może być dla wychowania religijnego i moralnego wprost szkodliwy. Pańsstwo bezwyznaniowe lub akatolickie mogłoby na podstawie takiego monopolu skazywać dzieci katolickich rodziców na pobieranie nauki i wychowania w szkołach bezwyznaniowych lub wprost antireligijnych. Dlatego to Kościół potępił bezwzględny monopol państwowy w sprawach szkolnych [2]), a państwa prawdziwie demokratyczne nie odmawiają osobom lub korporacjom należycie ukwalifikowanym prawa zakładania szkół, choć zastrzegają sobie zwykle prawo nadzoru [3]).

K o ś c i ó ł k a t o l i c k i nie rościł sobie i nie rości pretensji do monopolu szkolnego, o ile nie idzie o zakłady naukowe i wychowawcze dla kleru (c. 1352). Podtrzymuje jednak stanowczo swe prawo do zakładania i prowadzenia szkół wszelkiego rodzaju od najniższych do najwyższych: „Kościół ma prawo zakładania szkół wszelkiego rodzaju nie tylko początkowych, ale także średnich i najwyższych (can. 1375)". To prawo kościoła,

---

[1]) „W zakresie szkoły powszechnej nauka jest obowiązkową dla wszystkich obywateli państwa. Czas, zakres i sposób pobierania tej nauki określi ustawa". (Konst. Państwa Polskiego, art. 118).

[2]) „Totum scholarum publicarum regimen, in quibus iuventus christianae alicuius reipublicae instituitur... potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicumqe auctoritati recognoscatur ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum" (Syllab. Pii IX n. 45).

[3]) „Każdy obywatel ma prawo nauczać, założyć szkołę lub zakład wychowawczy i kierować niemi, skoro uczyni zadość warunkom w ustawie przepisanym w zakresie kwalifikacji, bezpieczeństwa powierzonych mu dzieci i lojalnego stosunku do państwa. Wszystkie szkoły i zakłady wychowawcze, zarówno publiczne jak i prywatne, podlegają nadzorowi władz państwowych w zakresie przez ustawy określonym". (Konstyt. Pań. Polskiego art. 117).

to jego „ius nativum“, wypływające z jego misji nauczania i wychowania swych wiernych, ale jest to i prawo nabyte przez wieki. Od katechumenatu i szkół katechetycznych, poprzez szkoły zakonne, parafialne, katedralne aż do uniwersytetów średniowiecznych wykonywał kościół swą misję nauczycielską i dzierżył często faktyczny monopol szkolny, bo i w szkołach formalnie niekościelnych, n. p. miejskich lub dworskich, uczyli przeważnie duchowni, a całe nauczanie i wychowanie oparte było na religijnych zasadach. Kiedy od humanizmu i reformacji, a zwłaszcza od czasów t. z, epoki oświecenia i wszechwładzy państwowej zaczęto wypierać kościół ze szkoły, a nawet starano się wyeliminować z nich zupełnie nauczanie religji i wpływ moralny katolicyzmu, starał się kościół usilnie o przeciwdziałanie szkole międzywyznaniowej, a tem bardziej bezwyznaniowej i tworzyć szkoły własne, katolickie.

Pius IX potępił energicznie w Syllabusie dążenia szkoły bezwyznaniowej: „Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae patent omnibus cuiusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quae litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi iuventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi et ingerentia plencque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiciantur ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim. (n. 47).

Catholicis viris probari potest ea iuventutis instituendae ratio, quae sit a catholica fide et ab Ecclesiae potestate seiuncta quaeque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenae socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet. (n. 48).

Nowy kodeks domaga się wyraźnie i stanowczo, by szkoły nietylko nie zwalczały nauki wiary i nie szkodziły dobrym obyczajom, lecz wyznaczyły poczesne miejsce (praecipuum locum) nauczaniu prawd wiary i prawideł moralności i dawały swym wychowankom prawdziwie chrześcijańskie wychowanie (c. 1372). Kościół żąda, by we wszystkich szkołach elementarnych i średnich nauczano religji (c. 1373) [1]).

[1]) Konstytucja Państwa Polskiego postanawia w art. 120: „W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, utrzymywanym w całości lub w części przez Państwo lub ciała samorządowe jest nauka religji dla wszystkich uczniów obowiązkowa. Kie-

Jak wielką wagę przywiązuje Kościół do dobrego i starannego nauczania religji w szkołach średnich i wyższych, poznajemy z 2-go paragrafu kanonu 1373, który wymaga by biskupi wyznaczali na nauczycieli religji w tych szkołach kapłanów odznaczających się nauką i gorliwością (zelo et doctrina praestantes), a nauka była należycie pogłębiona (pleniore religionis doctrina excolatur).

Stosunek kościoła do szkół międzywyznaniowych, bezwyznaniowych i akatolickich określa kanon 1374 [1]).

Prawo kościelne rozróżnia szkoły akatolickie, bezwyznaniowe (neutrae) i międzywyznaniowe (mixtae). Wszystkie te typy uważa zasadniczo za szkodliwe i w zasadzie nie pozwala, by katolickie dzieci do nich uczęszczały, a rodziców lub opiekunów, którzyby świadomie polecali, by ich dzieci wychowano w religji niekatolickiej (in religione acatholica educandos vel instituendos) karze exkomuniką, zastrzeżoną ordynarjuszowi (c. 2319 § 1 n. 4).

Kościół jest jednak świadom, że nie zawsze można przeprowadzić tę zasadę w praktyce. Nie wszystkie szkoły niekatolickie są jednakowo niebezpieczne. Te, w których zwalcza się wprost katolicką naukę wiary, szerzy błędy heretyckie, propaguje złe obyczaje, opiera wychowanie na antichrześcijańskich zasadach, uważa kościół za bardzo niebezpieczne i szkodliwe (positive noxiae) i nie pozwala do nich posyłać dzieci, chyba pod przymusem i z zastosowaniem najenergiczniejszych antidotów,

rownictwo i nadzór nauki religji w szkołach należy do właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych". Ten artykuł czyni niby zadość słusznym żądaniom Kościoła, zawiera jednak poważne niebezpieczeństwo. Mianowicie obowiązek nauczania religji istnieje tylko w szkołach utrzymywanych bodaj w części przez państwo lub władze autonomiczne. Osoby zatem prywatne lub korporacje mogą zakładać szkoły bezwyznaniowe, bez nauki religji (jak szkoły osławionej „Freie Schule" w Austrji), którym na podstawie Konstytucji nie będzie można odmówić uznania ew. praw szkół publicznych, o ile uczynią zadość formalnym przepisom państwowym.

[1]) „Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis patent, ne frequentant. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicae, in quibus rerum adiunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit, ut eae scholae celebrentur".

jako to katechizacji pozaszkolnej, starannego domowego wychowania, dobrej lektury etc. Do szkół mięszanych, lub międzywyznaniowych, które są zwyczajnie mniej i raczej tylko ubocznie niebezpieczne (negative noxiae), łatwiej dozwala kościół posyłać dzieci, gdyż wpływom ujemnym takich szkół można łatwiej i skuteczniej przeciwdziałać [1]).

I nowe prawo pozwala w pewnych wypadkach posyłać dzieci do szkół, które nie czynią zadość wymaganiom Kościoła. Biskup ma orzec, czy można tolerować uczęszczanie do tych szkół i jakich środków należy używać, by usunąć lub zmniejszyć ich wpływ szkodliwy, a dla biskupa posłużą za wskazówkę ewent. instrukcje Stolicy Apostolskiej (c. 1274).

Nowy kodeks stoi zatem zasadniczo na stanowisku szkoły wyznaniowej, gdyż odrzuca nietylko szkoły antykatolickie, akatolickie i bezwyznaniowe, ale nawet t. z. mieszane lub międzywyznaniowe (mixtae), jest jednak skłonny do tolerowania pod pewnemi zastrzeżeniami i międzywyznaniowych szkół. Szkoły w nowem państwie polskiem są zasadniczo międzywyznaniowe, przynajmniej artykuły 117—120, podające konstytucyjne zasady wychowania i szkolnictwa nic nie wspominają o szkole wyznaniowej, jaka istniała (a po części istnieje) w b. zaborze pruskim. Wobec tego jednak, że zapewniają młodzieży kształcącej się (przynajmniej w szkołach państwowych i autonomicznych) nauczanie religji do 18-go roku życia pod nadzorem władzy kościelnej, będą prawdopodobnie przez władzę kościelną uznane lub przynajmniej tolerowane. Może i przygotowujący się obecnie konkordat ze Stolicą Apostolską zapewni tym szkołom uznanie ze strony Kościoła.

Gdyby w jakim kraju brakło szkół elementarnych lub średnich czyniących zadość słusznym wymaganiom Kościoła, należy się postarać o zakładanie odpowiednich szkół katolickich prywatnych. Staranie o zakładanie i utrzymanie tych szkół jest w pierwszym rzędzie obowiązkiem biskupów, ale wierni powinni nie odmawiać swej pomocy w tem zbożnem dziele (§ 1379, § 1, 3). Rozumie się samo przez się, że te szkoły

[1]) Instrukcje Kościoła w tej sprawie zawierają między innemi: Pismo Piusa IX do Arcyb Fryb. 1864., Instruc. de Prop. Fide 1875, Leon XIII do bisk. Franc. 1884. Leona XIII encykl. „Militantis Ecclesiae“ etc.

powinny co najmniej dorównywać państwowym lub innym, gdyż inaczej nie sprostają swemu zadaniu i nie odciągną katolickiej młodzieży od szkodliwych szkół. Wyraźnie domaga się tego nowy kodeks od średnich szkół t. z. seminarjów biskupich (can. 1364 n, 3 „instructio... quae conveniat communi omnium culturae...").

Sprawę *nadzoru szkolnego* ze strony Kościoła określają kanony 1381 i 1382. Biskup ma prawo i obowiązek nadzorowania nauki religji we wszelakich szkołach [1]) i wizytowania osobiście lub przez swych delegatów wszelkich instytucyj wychowawczych w sprawach odnoszących się do wiary i obyczajów: nawet szkoły i zakłady prowadzone przez zakony wyjęte (exempti) podlegają tej wizytacji, o ile nie są szkołami czysto wewnętrznemi dla zakonników. Tak samo ma biskup prawo udzielania aprobaty podręczników nauki religji i udzielania „missio canonica" wszystkim, którzy jej nauczają. Tak aprobatę, jak i „missio canonica" może biskup cofnąć. Co więcej, biskup ma prawo i obowiązek czuwania, by nie uczono w szkołach niczego przeciwnego wierze i dobrym obyczajom (can. 1381, § 2). Oczywiście niełatwo będzie korzystać w praktyce z tego prawa wobec szkół niekościelnych.

Najwyższe uczelnie, u n i w e r s y t e t y, były swego czasu instytucjami złączonemi najściślej z Kościołem. Powstały w znacznej części z inicjatywy Kościoła, Kościół obdorzał je prawami i przywilejami, dotował często dochodami z beneficjów kościelnych, duchowni przedewszystkiem stanowili grona profesorskie, cała nauka była oparta na nauce Kościoła, a nauka teologji, prawa kościelnego i filozofji chrześc. byli najważniejszemi dyscyplinami; naczelni dostojnicy uniwersyteccy, kanclerze, byli łącznikami między uniwersytetem a władzą kościelną. Najwyższa władza w Kościele, Stolica Apostolska, odnosiła się do uniwersytetów w najważniejszych sprawach: Innocenty III, Honozjusz III, Grzegorz IX, Bonifacy VIII, Jan XXII przesyłali kolekcje swych dekretałów uniwersytetom, uważając, że w ten sposób najlepiej je promulgują i opublikują; na soborach powszechnych zabierali głos reprezentanci najwyższych uczelni. Sobór Trydencki poleca biskupom wizytację ew. reformę uni-

[1]) To prawo przyznaje Kościołowi także Konstytucja Państwa Polskiego w art 120. Patrz Sobor Trydencki Sen. V, cap. I de reform.

wersytetów (Sen. XXV, cap. 2, de reform.), ale polecenia tego nie można było prawie nigdzie wprowadzić w życie. Pod wpływem ducha t. z. epoki oświecenia wyemancypowały się uniwersytety najgruntowniej ze wszystkich szkół z pod wpływu Kościoła, w wielu krajach, nawet katolickich, usunięto z nich naukę najstarszej z nauk akademickich, teologję, a uniwersytety stały się bardzo często rozsadnikami nauk wprost przeciwnych Kościołowi i chrześcijaństwu i agitacyj antikatolickich.

Kościół dbał o to, by młodzież katolicka mogła kształcić się w naukach, bez narażenia się na utratę wiary i jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa tworzył szkoły katechetyczne jako „konkurencję“ dla wyższych uczelni pogańskich, tak powołał do życia, wsparty ofiarnością kleru i wiernych, w XIX w. liczne uniwersytety katolickie we Francji, Belgji (Lowanjum), Szwajcarji (Fryburg), a w ostatnich latach w Medjolanie i u nas w Lublinie. W nowym kodeksie wyraża Kościół życzenie, by w krajach, w których uniwersytety państwowe nie są prowadzone w duchu katolickim („doctrina sensuque catholico imbutae non sint“), zakładano prywatne katolickie uniwersytety (can. 1379, § 2). Jak wielką wagę przykłada Kościół do tej sprawy widzimy z tego, że zastrzega kanoniczne założenie wszechnicy katolickiej jako „causa maior“ Stolicy Apostolskiej (can. 1376, § 1) i postanawia, że tylko za pozwoleniem papieskiem można nadawać stopnie akademickie, które miałyby znaczenie wobec Kościoła (c. 1377).

RECENZJE I SPRAWOZDANIA.

Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen. Von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B. 12⁰. I. Bdchen. 3., vielfach verbesserte Auflage (11.—16. Tausend) (X u. 100 S.). — II. Bdchen. (VIII + 100 S.). III. Bdchen (VIII + 96). — Freiburg im Breisgau 1919/1920. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung.

Gottsucher — (poszukiwacze Boga) — nazywają ludzi, którzy zniechęceni pustką i jałowością życia bez Boga, starają się Go dla siebie odnaleźć i ze wszystkich sił do tego celu dążą. Zbytecznem dodawać, że w ich szeregach znajdują się jednostki

bardzo wybitne, żeby tylko wymienić z ostatnich czasów Jörgensena, Claudel'a, Romanes'a, Psichari i wielu innych. Niewłaściwie zupełnie przenosi się tę nazwę na tych, co jak np. Gedeon Spicker, Fryderyk Heiler porzucili katolicyzm, by znaleźć głębsze rzekomo życie religijne.

W języku biblji i świętych oznacza „szukanie Boga" dążenie do pełnienia woli bożej, cześć Boga i bożą służbę. W tem znaczeniu stawia nam autor świętych jako „szukających Boga" przed oczy: 138 przykładów zawierających na niecałych trzystu stronach trzech małych tomików charakterystyczne rysy z życia świętych lub ich powiedzenia. Są to prawdziwe perły mistyki i ascetyki. Zastosowania praktyczne po każdym ustępie zaznaczone wyraźnie i subtelnie zarazem kilku słowy z Pisma św. lub modlitwy kościelnej.

Króciutkie te sylwetki świętych są prawie bez wyjątku dobrane bardzo szczęśliwie ze znajomością aspiracyj i potrzeb dzisiejszego człowieka; konkluzje praktyczne nie narzucają się nigdzie sztucznie. Momenty czysto ludzkie w życiu świętych podkreślone silnie, a „cudowność" nie obraża nigdzie zdrowego uczucia religijnego. Można śmiało to dziełko polecić inteligentnym czytelnikom. Kaznodzieja i spowiednik znajdą w niem pożądaną pomoc tembardziej, że każdy tomik zawiera indeks rzeczowy.

Całość obliczona na ośm tomików. Wydanie zewnętrzne bardzo staranne. *X. K. Csesznák.*

Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten dargelegt von Dr. Engelbert Krebs, Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br. (Bücher für Seelenkultur) 12⁰. — 6. u. 7. Auflage. (12—16 Tausend). (XIV + 206 str.). Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung.

Książka ta należy do najlepszych monografij o „życiu przyszłem" i godna stanąć obok Schneidra Das andere Leben i Zahna Jenseits. Powinni ją ci przeczytać, którzy szukają uchylenia tajemnicy świata pozagrobowego w mętnych źródłach modnego dziś spirytyzmu i teozofji. Z oficjalnych orzeczeń Kościoła, z jego liturgji i Pisma św. — na nich autor głównie się opiera — dowiedzą się w czem polega życie nadprzyrodzone i wieczne i w jakim stosunku pozostaje do ziemskiej człowieka wędrówki, w czem szczęście nieba, cierpienie czyśca i groza wiecznego odrzucenia. Stanie się im jasną wartość dogmatu dla życia i chociaż autor apologetycznie rzeczy nie traktuje, to samo mistrzowskie przedstawienie tematu ma w sobie coś z oświecającego jasno blasku prawdy.

Ale chciałoby się tę książkę wetknąć do ręki przedewszystkiem tym, którzy mają obowiązek wiernych przygotowy-

wać na śmierć i głosić życie wieczne. Możeby zachęciła do poruszania tych przemiotów z ambony częściej, niż dotąd i to ex professo, a nietylko przygodnie, a zwłaszcza do omawiania ich w sposób zupełnie zgodny z nauką wiary, a niezrażający niepotrzebnemi dodatkami i dziwactwami. *K.*

SPRAWOZDANIE ROCZNE

z przemyskiego Koła Księży Prefektów.

„Takich nauczycieli świat chwalił i chwali, którzy ucząc czynili, czyniąc nauczali". Minasowicz, Rytmy, W myśl słów powyższych, przemyskie Koło Księży Prefektów starało się na swoich zebraniach, których było w roku szkolngm 1920/21 dziewięć, aby poznać „o ile można, ujemne i dodatnie strony dzisiejszego wychowania, przyswoić sobie dorobek zdobyty przez doświadczenie starszych i geniusz zdolniejszych, a tak stosując w wychowaniu owoce wspólnej pracy, podnieść w szkołach poziom religijny i moralny i w ten sposób dać Ojczyźnie obywateli sumiennych, a Kościołowi synów wiernych". Ta myśl przewodnia, która przyświeca wszystkim Prefektom całej Polski, nasuwała w dyskusjach różne tematy, jak stosunku naszego i naszej młodzieży do żywiołu żydowskiego; jak oddziaływać na wolę młodzieży, aby prawdy religji katolickiej stały się nie formułkami pamięciowemi, ale źródłem cnót i dobrych czynów; aby ze szkół wychodzili katolicy praktykujący, a nie formaliści. W tym celu był specjalny odczyt o żydach i dokładne rozpatrzenie dziełka ks. Ciemniewskiego „O nowoczesnem nauczaniu religji". Ponadto rozpatrywano i załatwiano sprawy bieżące, tyczące spowiedzi, rekolekcji, bibljoteki, księgarni, z których młodzież czerpie strawę. Omawiano mały katechizm poznański, plany szkolne, podawano do wiadomości rozporządzenia Rady szkolnej okręgowej i Kuratorjum lwowskiego, sprawy składek i udziałów. Koło liczące obecnie 30 członków ma widoki rozwoju, gdyż spodziewać się należy, że to zainteresowanie się sprawą wychowania wyłoni potrzebę liczniejszych referatów w tej materji.

Za wydział:

Sekretarz: Przewodniczący:

ks. Franciszek Gosztyła. *Ks. dr. Tomasz Wąsik.*

ROZPORZĄDZENIE MIN. W. R. i O. P.

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Dnia 19 października 1921 r.

Nr. 1954/21, S.
W sprawie dni wolnych od nauki szkolnej.

Do

INSPEKTORÓW SZKOLNYCH,
Dyrektorów szkół średnich i seminarjów nauczycielskich, Kierowników preparand nauczycielskich, oraz kierowników szkół zawodowych.

W roku szkolnym 1921/22 wolnemi od nauki szkolnej są wszystkie niedziele i następujące dni świąteczne: 8 września (Narodzenie N. M. P.), 1 listopada (Wszystkich Świętych), 2 listopada (Dzień Zaduszny), 8 grudnia (Niepokalane Poczęcie N. M. P.), 6 stycznia (Trzech Króli), 2 lutego (Oczyszczenie N. M. P.), 1 marca (Popielec), 25 marca (Zwiastowanie N. M. P.), 25 maja (Wniebowstąpienie Pańskie), 4 czerwca (drugi dzień Zielonych Świąt, poniedziałek), 15 czerwca (Boże Ciało), 29 czerwca (Apostołów Piotra i Pawła).

Wyjątkowo w bieżącym roku szkolnym ma młodzież szkolna być zwolniona od zajęć szkolnych także i dnia 31 października 1921 r.

Ponadto wolnym od nauki jest dzień 8 maja (św. Stanisława), względnie dzień św. Józefa, lub św. Michała, lub św. Wojciecha, lub św. Kazimierza, zależnie od miejscowego zwyczaju uroczystego świętowania dnia powyższych patronów w poszczególnych polskich prowincjach kościelnych. W każdym razie w danej miejscowości może tylko jeden z tych dni być dniem wolnym od nauki szkolnej.

Ferje świąteczne Bożego Narodzenia trwają od 23 grudnia do 2 stycznia włącznie (zawieszenie zajęć 21 grudnia po lekcjach, podjęcie nauki 3 stycznia rano).

Ferje świąteczne Wielkanocne trwają od wielkiej środy 12 kwietnia do poniedziałku po niedzieli przewodniej włącznie (24 kwietnia).

Z rocznic narodowych wolny od nauki szkolnej jest tylko dzień 3-go Maja. Inne rocznice narodowe należy obchodzić bez przerywania zwykłych zajęć szkolnych, przenosząc uroczyste obchody bądź na najbliższą niedzielę lub święto, bądź też na godziny popołudniowe.

W rocznice narodowe należy na lekcjach uwzględniać w odpowiedni sposób ważne wypadki historyczne i drogie dla nas postacie.

Częściowo wolne od zajęć szkolnych są dni, w których młodzież przystępuje gremjalnie do Sakramentów Świętych. Z tego powodu nie można jednak uwalniać młodzieży od nauki

częściej jak trzy razy do roku. W dniach tych należy uwolnić uczniów tych oddziałów, które do Sakramentów przystępują, od zajęć szkolnych przez jedno popołudnie celem odbycia spowiedzi i przez następujące przedpołudnie celem przystąpienia do Komunji Świętej.

W szkołach, w których odbywają się w czasie wielkiego postu osobne rekolekcje dla młodzieży szkolnej, młodzież może być zwolniona od nauki szkolnej w porozumieniu z miejscowym prefektem, względnie duszpasterzem na trzy dni, w ciągu których młodzież wysłucha rekolekcyj i przystąpi do Sakramentów. W szkołach tych jednak osobne uwalnianie młodzieży od nauki dla przystąpienia do Sakramentów ograniczyć się musi poza okresem rekolekcyjnym do dwóch wypadków w roku.

Prócz powyżej wymienionych dni wolnych od nauki szkolnej, mogą być dodatkowo wolne od zajęć szkolnych w ciągu roku dwa dni, z powodu np. święta parafjalnego lub djecezjalnego, patrona młodzieży szkolnej, zbiorowych wycieczek szkolnych lub z jakichś innych ważnych powodów miejscowych. O wyborze tych dni decyduje we wszystkich szkołach z wyjątkiem szkół powszechnych od jedno do pięcioklasowych włącznie kierownik szkoły w porozumieniu z radą pedagogiczną. W szkołach powszechnych od jedno do pięcioklasowych włącznie decyzja w tym względzie należy do Inspektora szkolnego.

Rok szkolny kończy się we wszystkich szkołach powszechnych, preparandach nauczycielskich, w szkołach handlowych i kupieckich, w żeńskich szkołach przemysłowych i seminarjach zawodowych dnia 28 czerwca. W szkołach średnich i seminarjach nauczycielskich w zasadzie również w powyższym dniu, ze względu jednak na odbywające się egzaminy dojrzałości termin ten może być w poszczególnych zakładach lub klasach przyspieszony. Decydują o tem Kuratorowie okręgów szkolnych, a tam gdzie niema Kuratorów Ministerstwo W. R. i O. P.

Zakończenie roku szkolnego w szkołach rzemieślniczych męskich i kobiecych, w szkołach agronomicznych, w szkołach dokształcających męskich i kobiecych nastąpi dnia 8 lipca. Termin zakończenia roku szkolnego w szkołach technicznych i zawodowych będzie wyznaczony osobnem rozporządzeniem.

Poranna nauka szkolna rozpoczyna się w czasie od 3 listopada do feryj wielkanocnych o godzinie dziewiątej rano, w pozostałej części roku szkolnego o godzinie ósmej rano.

Szkoły, któreby pragnęły rozpoczynać z ważnych powodów naukę poranną o innej godzinie, mogą to uzyskać na podstawie umotywowanych wniosków. W tym celu mogą się zwracać szkoły powszechne do Inspektorów szkolnych, którzy są uprawnieni powziąć decyzję ostateczną; inne szkoły winne są zwracać się do Ministerstwa W. R. i O. P.

Minister
A. Ponikowski.

Nr. R, 520921 r.

MISCELANEA.

I. ZJAZD SODALICYJ AKADEMICKICH ŻEŃSKICH.

(W Krakowie w dniach 27, 28 i 29 czerwca 1921). W intencji organizatorek jego leżały: przegląd dotychczasowej działalności poszczególnych kongregacyj marjańskich żeńskiej młodzieży akademickiej, ustalenie programu i ujednostajnienie pracy na przyszłość, nakoniec wzajemne zbliżenie się i nawiązanie ściślejszych stosunków.

Sodalicje słuchaczek uniwersytetu i wyższych kursów należą do najmłodszych latorośli na niwie kongregacyjnej. Najstarsza krakowska powstała w r. 1908, następnie w 1913 lwowska, a w latach wojny światowej dopiero warszawska, wileńska, poznańska i lubelska. Nie wszystkie są formalnie zalegalizowane na uniwersytecie jako stowarzyszenia akademickie i stosunkowo rzadko biorą udział w życiu akademickiem jako korporacje. Dać studentkom katolickim sposobność dogodną do odbycia praktyk religijnych, a zwłaszcza rekolekcyj, dopomóc członkom swoim do religijnego i moralnego wyrobienia, stworzyć typ wzorowej, intelektualnie wysoko stojącej słuchaczki, a przytem uświadomionej, czynnej katoliczki to ich cel i zadanie; pełne zaś taktu i cywilnej odwagi postępowanie, dobroć i serdeczność w zetknięciu się z towarzyszkami studjów, które wobec spraw religijnych zajmują stanowisko odporne lub przynajmniej obojętne, to najlepszy środek agitacji.

Nie są naogół sodalicje akademiczek zbyt liczne; zazwyczaj mają po kilkadziesiąt członków, rzadko dochodzą do stu. Stoją też głównie jakością swych członków, których ciągła fluktuacja chroni je od starczości, a ścisłe balotowanie przy przyjmowaniu nowych zamyka wstęp jednostkom moralnie lichym. Kontakt z życiem akademickiem utrzymuje udział sodalisek w stowarzyszeniach akademickich katolickich lub tych, których program i działalność nie występuje wrogo przeciw Kościołowi, humanitarnych i ideowych; nadto przy każdej prawie sodalicji istnieją sekcje np. apologetyczna, szpitalna i t. p. W pracach ich mogą uczestniczyć i uczestniczą rzeczywiście także koleżanki nie należące do sodalicji samej.

Zjazd rozpoczął się nabożeństwem w kaplicy klasztoru SS. Urszulanek i kazaniem Moderatora sodalicji krakowskiej X. Urbana T. J. Obrady — również w klasztorze — zagaił kurator tejże sodalicji z ramienia uniwersytetu, prof. literatury polskiej p. Windakiewicz. Formalności powitania, wyboru prezydjum etc. ograniczone do minimum; referaty rzeczowe i dobrze opracowane, dyskusja swobodna, chwilami bardzo ożywiona, ale nigdy bezładna, brak też zupełny wzajemnej adoracji i epitetów ozdobnych w guście „głębokich pełen myśli odczyt“

„prześliczne przemówienie i t. d. Dodatnie wrażenie sprawiała odczuwana w dyskusji znajomość kierunków myśli katolickiej dzisiejszej i życia w Kościele. I tak po referacie „Życie wewnętrzne i jego wpływ na życie zewnętrzne p. Szymanowskiej (Warszawa), akcentowano silnie potrzebę zaznajomienia się z liturgją, domagano się też odpowiedniej lektury duchownej. Temat odczytu p. Wójtekówny (Lwów), o charakterze programowym, „Współczesne zadania niewiasty katolickiej“ dał sposobność do poruszenia sprawy koniecznego a gruntownego uświadomienia religijnego, przyczem wysuwano jako postulaty urządzenie osobnych kursów dla wykształcenia religijnego, urządzanie osobnych publica przez profesorów fakultetów teologicznych, kształcenie katechistek, tworzenie kół św. Hieronima dla czytania Pisma św. Podkreślano silnie obowiązek kobiety katolickiej zaznajomienia się z kwestją socjalną oraz prawami i obowiązkami politycznemi. Sprawę rodzinnego i towarzyskiego życia sodaliski omówiła p. Ciechanowska (Kraków), a p. Dr. A. Koperska (Poznań) w jasnym, zupełnie nieprzeciętnym referacie tak co do treści jak i wygłoszenia p. t. „Sodalicje a organizacje studenckie“ określiła wzajemny stosunek sodalicji do stowarzyszeń akademickich. Każda dyskusja przynosiła odpowiednie rezolucje, które sodalicje mają starać się w życie wprowadzić.

Zjazd był bardzo pracowity; odbyto cztery posiedzenia trwające po trzy do pięć godzin wśród niesłabnącego zainteresowania uczestniczek, poruszono same kwestje żywotne. Ponieważ nie starczyło już czasu na omówienie spraw organizacyjnych, odłożono ich załatwienie na najbliższy zjazd, który ma się odbyć we Lwowie w r. 1922.

Udział uczestniczek w obradach był liczny: przeciętnie 50 osób, w tem po kilka delegatek z Warszawy, Poznania, Wilna i Lwowa, nadto moderatorzy sodalicyj krakowskiej i lwowskiej. Doskonałą wprost była organizacja zjazdu pod względem technicznym i pomieszczenia zamiejscowych uczestniczek i uprzyjemnienia im chwil wolnych od obrad i prac zjazdu. Zasługa tego przypada Sodalicji krakowskiej i SS. Urszulankom, przy których klasztorze mieści się internat słuchaczek uniwersytetu.

(—).

Na fundusz prasowy „Miesięcznika katechetycznego“ nadesłali w Mp.: Ks. Kmiecik Nowo Radomsk 300; ks. Przybylski Sokołów k. Rzesz. 200; ks. Augustynik Wieluń 400; ks. Lagosz Lwów 200; ks. Kuziemski Gostynin 330; ks. Matras Krościenko 100; ks. Kasprzak Koło 400; Koło księży Prefektów Radom 1000; ks. Adamecki Włocławek 100; ks. Dr. Warszylewicz Lwów 300; ks. Rzewuski Chełmno 100; ks. Malinowski Płock 300.

O polską literaturę teologiczną.

ODEZWA DO P. T. CZYTELNIKÓW.

Wydając przez dwa lata „Przegląd Teologiczny", mieliśmy sposobność stwierdzić, że ludzi piszących pomiędzy polskiem duchowieństwem jest bardzo wielu, którzy tylko nie mają możności wydania tych studjów naukowych. Przychodziliśmy do tego przeświadczenia właśnie wtedy, gdy publicznie i z całą bezwzględnością czyniono polskiemu klerowi zarzuty, że nie stworzył literatury teologicznej, że niema wśród niego ludzi nauki. Jasny z tego wynika wniosek: byłyby dzieła naukowe, wyszłe z pod pióra polskiego księdza, gdyby się znalazł nakładca. Chcąc w myśl swego programu pracować dla stworzenia naukowej literatury teologicznej postanowiliśmy tak ze względów ogólnych jak i ze względu na powagę duchowieństwa spełnić rolę **ideowego nakładcy.**

Nie stać nas, by wszystkie te rzeczy wydać tak, jak się wogóle wydaje, a tem samem i sprzedaje. My musielibyśmy włożyć w to miljonowe sumy, a czytelnik musiałby płacić wysokie ceny księgarskie. Proponujemy inne rozwiązanie: **„Zobowiązujemy się sprzedawać rzeczy naukowe po cenach własnych** *(honorarjum autorskie, papier, druk, administracja)* **tym, którzy się zobowiążą pobrać za zaliczką każde przez nas wysłane studjum.** *Przez to otrzyma niejeden tę lub tamtą rzecz, nie leżącą w sferze jego zainteresowań, ale to, co otrzyma, będzie miał o połowę, jeśli nie o dwie trzecie taniej. Ponieważ tych wydawnictw nie będzie rocznie zbyt dużo, bo około 40—60 arkuszy, więc ciężar nie będzie zbyt wielki, a zasługa ogromna. Zresztą ambicja nasza wskazuje nam, byśmy mieli jak najbogatszą literaturę i byśmy to, co się z naszej dziedziny ukazuje w polskim języku, posiadali w swojej bibljotece. Przy obecnej cenie składu i druku około 25.000 Mk. za arkusz, papieru około 200 — 250 Mk. za kg. wynosiłaby cena książki 40-arkuszowej (640 str.) około 1500 Mk., 60-arkuszowej (960 str.) około 2300 Mk. przy 1000 egzemplarzy nakładu. Im się*

więcej zgłosi, tem się koszta na więcej osób rozdzielą. Wydawnictwo rozpoczniemy z chwilą, gdy otrzymamy przynajmniej 500 zgłoszeń.

Program *nasz obejmuje cztery działy:*

A) *Dzieła ogólne jak: Wstęp do nauk teologicznych z programem i organizacją badań, Bibljografja teologji polskiej i t. p.* **B)** *Teksty i wydawnictwa źródeł.* **C)** *Rozprawy naukowe z poddziałami, odpowiadającemi poszczególnym gałęziom nauk teologicznych.* **D)** *Podręczniki naukowe.*

Dla powyższego planu zyskaliśmy już wielu uczonych. I tak J. E. X. BISKUP NOWOWIEJSKI da swoje studja z zakresu liturgji starochrześcijańskiej; X. WILHELM MICHALSKI, Prof. Uniw. warszaw., obejmuje redakcję i kierownictwo zbiorowego tłumaczenia całego Pisma św. z komentarzem. Nadto ukażą się jego komentarze poszczególnych ksiąg Biblji i podręcznik naukowy. — Studja filozoficzne będą pióra X. REKTORA KAZIMIERZA WAISA, X. KONSTANTEGO MICHALSKIEGO i innych. Nie tylko w planie, ale i w przygotowaniu zbiorowem mamy Historję polskiej architektury kościelnej, bogato ilustrowaną. Nazwiska powyższe mówią za siebie, studja i rozprawy młodych autorów będą oceniać wybitni uczeni na poszczególnych polach.

Oto nasz cel i nasz plan, z którym zwracamy się do P. T. Duchowieństwa. Z lękiem rozpoczynamy to przedsięwzięcie, bo świadomi jesteśmy trudów i zabiegów, jakie z niem są połączone. Będąc jednak przekonani, że i chwała Boża i godność stanu naszego wobec duchowieństwa obcego i wobec naszych świeckich współrodaków tego wymaga, podejmujemy się tego zadania, by Poloniae Clerus Aeternae Veritati jak najwięcej złożył w hołdzie od siebie.

Komitet Redakcyjny
„PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO"

UWAGA:

Zgłoszenia prosimy nadsyłać do dnia 31/I 1922 pod adresem:

Redakcja **„Przeglądu Teologicznego"**
Lwów, Plac Benedyktyński 2